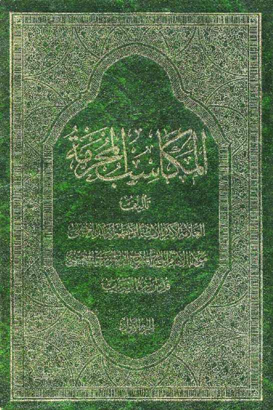

المكاسب المحرمة
تأليف



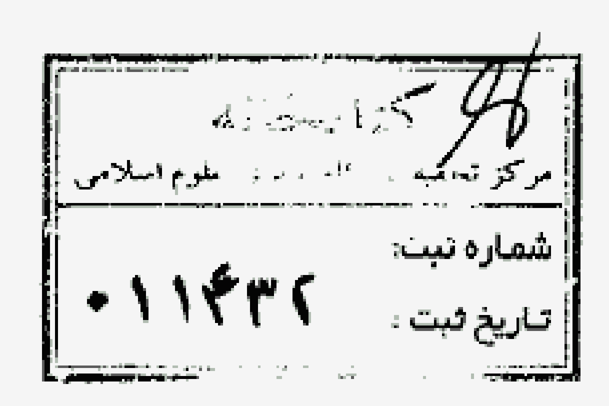
تأليف

العلامة الأكبر والأستاذ الأعظم آية الله العظمى

مولانا الإمام الحاج آقا روح الله الموسوي الخميني

قدس سره الشريف

الجزء الأول



خمینی، روح الله رهبر انقلاب و بنیانگذار جمهوری اسلامی ایران، ۱۲۷۹ ـ ۱۳۶۸ . المکاسب المحرمه (جلد اول)/ مؤلف امام خمینی. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س)، ۱۳۷۳، ۴۹۴ص. ۲ج.

ISBN 964 - 335 - 159 -9 (دوره)

ISBN 964 - 335 - 126 -2 (ج ۱)

ISBN 964 - 335 - 127 -0 (ج ۲)

فهرستنویسی براساس اطلاعات فیپا. (ج ۱)

چاپ دوم: ۱۳۸۱ . عربی. کتابنامه: به صورت زیرنویس. ۱ . کسب و کار حرام. ۲ . معاملات (فقه). الف. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی(س). ب. عنوان.

۸ م ۸ خ / ۱۹۲ BP ۲۹۷/۳۷۴

کتابخانه ملی ایران ۹۰۰۳ ـ ۷۶ م

کد/ م۱۵۴





* اسم الكتاب: المكاسب المحرمه ـ ج ۱
* المؤلف: الامام الخميني (قدس سره)
* الناشر: مؤسسه تنظيم و نشر تراث الامام الخميني (س)
* الطبعة الاولى: ۱۳۷۳ هـ.ش ـ ۵۰۰۰ نسخه
* الطبعة الثاني: ۱۳۸۱ هـ.ش ـ ۳۰۰۰ نسخه
* المطبعة: مطبعة مؤسسة العروج
* السعر: ۱۰۰۰۰ ريال

المقدمة :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي جعل الكمال كلّه في التفقّه في الدين، وجعل التفقّه في الدين طريقاً إلى امتثال أوامره ونواهيه، ومفتاحاً للدخول إلى جنة رضاه، ونيل مثوباته ومواعيده.

والصلاة والسلام على الهادي إلى الطريقة المثلى، والمبشّر بالسعادة العظمى، الداعي إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة، وآله مصابيح الدجى، والحجج الواضحة لأهل الحجى، وسلّم تسليماً.

أمّا بعد؛ فهذا الكتاب الفقهيّ القيّم «المكاسب المحرّمة» هو من تآليف المرجع الديني آية الله العظمى الإمام السيّد روح الله الخميني ـ قدّس الله نفسه الزكيّة ـ مفجّر الثورة الدينيّة المظفّرة، ومؤسس الحكومة الإسلاميّة المباركة.

وقد ألّفه سماحته على نهج أستاذ الفقهاء والمجتهدين، الشيخ الأعظم الشيخ مرتضى الأنصاري في كتابه «المكاسب» مع إضافات نافعة، وتحقيقات رائعة.

وقبل أن نستعرض منهج الكتاب وأسلوب مؤلّفه العظيم، ونقف على ما فيه

من جهات القوّة والعمق ينبغي أن نسلّط الضوء على شخصيّة مؤلّفه الجليل، وأبرز الجوانب في حياته الفكريّة والعلميّة، جرياً على ما هو المتعارف في تقديم المؤلّفات والكتب وإن كان ـ رحمه الله ـ غنيّاً عن التعريف، مستغنياً عن التوصيف.

لمحاتٌ عن المؤلف وحياته العلميّة:

وُلِدَ الإمام الخميني ـ قدّس سرّه ـ في العشرين من شهر جمادي الثانية عام ١٣٢٠ هـ.ق، وتلقّى دروسه الابتدائيّة في العلوم الإسلامية، حتى كتاب شرح اللمعة الدمشقيّة، وشيء من كتاب المطوّل في مسقط رأسه «خمين».

وفي سنة ١٢٣٩ هـ.ق، هاجر إلى مدينة «أراك» وواصل دراسته العلمية هناك مدّة تقارب السنة.

وفي سنة ١٣٤٠ هـ.ق، وفي أعقاب هجرة آية الله العظمى الحائري اليزدي إلى مدينة قم المقدسة هاجر الإمام (المترجم له) إلى هذه المدينة المقدّسة، وتلقّى السطوح على آية الله المرحوم الحاج السيّد محمد تقي الخونساري، والقسم الأكبر منها على آية الله المرحوم السيّد علي اليثربي.

كما وتلقّى دروس الفلسفة والرياضيات على السيّد ميرزا علي أكبر اليزدي والسيّد ابوالحسن الرفيعي القزويني، وأخذ عمدة العلوم العرفانيّة والمعنويّة على العارف الكامل المرحوم آية الله الميرزا محمّد علي شاه آبادي، وكان أكثر استفادته في مجال الدراسات العليا (وما يسمى بالخارج) في الفقه والأُصول من دروس آية اللهالعظمى الحائري اليزدي مؤسّس الحوزة العلميّة بقم المقدسة، وإن استفاد ـ قدّس سرّه ـ من علماء آخرين من الأساطين كالشيخ محمّد رضا مسجد شاهي ـ صاحب كتاب «وقاية الأذهان» في علم الأُصول ـ والسيّد مير محمّد صادق الاصفهاني وهو جدّ الشهيد المظلوم آية الله البهشتي ـ رحمه الله ـ.

وبعد رحيل المرحوم آية الله العظمى اليزدي مؤسّس الحوزة العلميّة والتحاقه بالرفيق الأعلى وهجرة آية الله العظمى البروجردي إلى قم باستدعاء جماعة من الأعلام و في طليعتهم الإمام (المترجم له) حيث كان له حظّ كبير في هذا المجال، وكان سماحة الإمام (المترجم له) يحضر درس آية الله البروجردي ترويجاً له، ودعماً لمرجعيّته، وقد بدأ في نفس الوقت تدريس الفقه والأُصول على مستوى ما يسمّى حسب الاصطلاح الحوزوي بدرس الخارج، حيث استمر تدريسه هذا، وفي هذا المستوى إلى آخر يوم من أيّام اقامته في النجف الأشرف في العراق.

والجدير بالذكر انّه كان لسماحته ـ رحمه الله ـ حلقة درس في الأخلاق كان يحضرها النخبة من أهل الفضل والعلم، وكان لهذا الدرس أثر كبير في تربية من كانوا يرتادونه ويواظبون عليه وهم كثير، وتهذيب نفوسهم.

مصنّفاته ورسائله:

إنّ لسماحة الإمام الراحل ــ مؤلّف هذا الكتاب القيّم والسفر الثمين ـ مؤلّفات قيّمة في موضوعات شتى من الفقه والأُصول والفلسفة والعرفان والأخلاق، يزين ما طبع منها رفوف المكتبات العامّة والخاصّة وينتظر ما لم يطبع منها فرصة الظهور إلى عالم المطبوعات والكتب.

ونحن نذكر هنا طائفة من تلكم المؤلّفات مشيرين إلى بعض ما لها من خصوصيّات:

١ـ كتاب «الطهارة» في أربعة مجلّدات.

٢ـ كتاب «البيع» في خمسة مجلّدات، ولنا أن ندّعي ــ بكلّ يقين ــ أنّ الأبحاث الواردة في هذا الكتاب تعتبر دائرة معارف في الأحكام الحقوقية الإسلاميّة، وأنّه لم يكتب إلى الآن نظيرها في الدقّة والعمق، بالإضافة إلى التتبّع.

٣ـ كتاب «الخَلَل في الصلاة».

٤ـ كتاب «الرسائل في أُصول الفقه» وهو يضمّ رسائل في موضوعات متنوّعة مثل: لا ضرر، والاستصحاب، والتعادل والترجيح.

٥ـ «تعليقة على كفاية الأُصول» وهي جزءان وقد طبعتها مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام تحت عنوان «أنوار الهداية».

٦ـ مجلّدان في مباحث الألفاظ من الأُصول وقد طبع المجلّدان تحت عنوان «مناهج الوصول» مع تعليقات وتذييلات من «مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام».

٧ـ «تحرير الوسيلة» وقد كان أصل هذا الكتاب هو كتاب «وسيلة النجاة» لآية الله العظمى والمرجع الفقيد المرحوم السيّد أبو الحسن الإصفهاني، وقد علّق عليها الإمام ـ قدّس سرّه ـ ثمّ جمع بين المتن والتعليقة وأضاف إليها الكتب والأبواب التي لم تكن في وسيلة النجاة، ككتاب الحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحدود والقصاص والديات، وكان ذلك أثناء إقامته في منفاه بتركية، حيث أُقصي إليها من وطنه ظلماً من قبل الطاغوت المباد.

٨ـ «تهذيب الأُصول» وهي تقريرات لأبحاثه العليا في الأُصول من أوّله إلى آخره.

٩ـ «المكاسب المحرّمة» في مجلدين ـ وهو هذا الكتاب ـ وسنشير إلى منهجه فيه عند بيان منهج الإمام وأُسلوبه العلمي.

١٠ـ و كتب في العرفان و الأخلاق و الفلسفة كمصباح الولاية و سرالصلاة و آداب الصلاة و شرح الأربعين حديثاً، التي طُبعَ اكثرها بواسطة المؤسسة المذكورة.

وغير ذلك من عشرات الكتب والمؤلّفات التي تتضمّن أبحاثاً معمّقة

وتحقيقات دقيقة في موضوعات متنوّعة من الحديث والفلسفة والعرفان والأخلاق والعقائد والتفسير وغيرها تنوف على خمسة و ثمانين كتاباً، تركنا ذكر أسمائها وخصوصيّاتها في هذه المقدمة رعاية للاختصار.

منهجه العلميّ وأسلوبه الاجتهاديّ:

لقد تميّز الإمام الخميني من بين الفقهاء بأُسلوبه العلمي ومنهجه الخاصّ به في العمليّة الاجتهادية، وهو أمر لو أراد أحد الوقوف عليه لزم أن يستعرض عطاءه العلمي برمّته ويطالع بإمعان آثاره الفقهيّة والأُصولية والفلسفيّة.

ونحن نشير ـ هنا ـ إلى ملامح من أُسلوبه العلمي ومنهجه في التحقيق، والعمليّة الاجتهادية:

١ ـ إنّ ما يُعتبر من أبرز ملامح الأُسلوب العلميّ الذي تميَّز به الإمام الراحل هو التفكير الكثير في كلّ مسألة من المسائل.

فقد كان ـ رحمه الله ـ يولّي أقوال الفقهاء اهتماماً خاصّاً، إلاّ أنّه كان يسعى دائماً إلى أن يحصل بنفسه على مطلب جديد ونكتة خاصّة من الروايات، وكان يتّقي بشدّة أن يكون مقلّداً للشخصيّات العلميّة، وإن كانت من أصحاب المنزلة الفقهيّة والعلميّة الرفيعة.

٢ ـ كان ـ رحمه الله ـ يتجنّب بشدّة إدخال العلوم العقليّة وإقحامها في الفقه والعلوم النقليّة، فهو ـ قدّس سرّه ـ رغم أنّه كان من أصحاب النظر والرأي في العلوم العقليّة والفلسفية، بل كان من المبتكرين في هذه المجالات، إلاّ أنّك لاتجد أدنى أثر لدخالة أمثال هذه المسائل في أُسلوبه الاجتهادي، وتحقيقاته الفقهية.

وهذا ـ هو بالذات ـ من الامتيازات البارزة، أعني: أن يعرف المرء الحدود المعيّنة لكلّ علم فلا يتجاوزها ولا يتعدّاها.

وإنّنا لنشاهد كيف أنّ بعض العظام من الفقهاء لم يراع هذه الناحية، إلى درجة أنّ آراءهم الفقهيّة أصبحت معزولة لا يلتفت إليها الآخرون، ولا يعبأون بها كما ينبغي.

٣ـ إنّ من الأمور الضروريّة في عمليّة الاستنباط والاجتهاد هو العناية المطلقة بالكتاب و السُنّة.

وقد كان هذا بعينه من مميّزات الإمام الراحل، وخصوصيّة بارزة في أُسلوبه العلمي الاجتهادي.

فهو ـ بفضل ما كان له من تبحّر، و تضلّع في علم الرجال ـ كان يدرس الرواية من حيث سندها أوّلاً ويدقّق في رجالها أيّما تدقيق، وكان يسعى ـ قدر المستطاع ـ أن لا يُخرج روايةً من إطار الحجية، ولا يسقطها من الاستدلال من دون علّة واضحة وسبب وجيه.

وبعد اتضاح حال السند من حيث الصحّة وعدم الصحّة، والإرسال وعدم الإرسال وربّما الضعف والقوّة، كان يخوض في متن الرواية ويدرس النصّ نفسه بكلّ ما أوتي من قدرة على التحقيق، وموهبة في التدقيق.

ولقد كان بفضل ما أُوتي من معرفة عميقة بفقه الحديث ـ وقد كان هذا من خصائصه ـ ربّما استفاد من الأحاديث والروايات فوائد لم يتوصّل إليها غيره، ولم يستفدها سواه.

ونحن توضيحاً لهذا المنهج، وهذه الخصوصيّة التي ينبغي أن تكون نهجاً

للعاملين في هذا الصعيد نذكر نماذج تطبيقيّة حيّة فيما يلي:

نماذج بارزة من منهجه العلمي:

ونرجّح أن تكون هذه النماذج من كتابه الحاضر ليقف القارئ الكريم على جانب من عمق نظره الفقهي الذي قلّما نجد له نظيراً.

وإليك بعض النماذج في هذا المجال:

النموذج الأوّل من أُسلوب الإمام الراحل (المترجم له) في تحقيق المسائل هو البحث الذي عالج فيه مسألة بيع الأسلحة لأعداء الدين، وهو بحث علمي وتحقيقي دقيق لا نجد له مثيلاً في الدقة والمنهجيّة، لدى أيّ واحد من الفقهاء، ولله درّه من فقيه عظيم.

ونحن ـ توضيحاً لأُسلوبه الفقهي ـ نطرح هنا مختصراً من ذلك البحث.

قال الشيخ الأعظم الأنصاري في المكاسب:

القسم الثالث: ما يحرم لتحريم ما يُقصد منه شأناً، بمعنى أنّ من شأنه أن يُقصد منه الحرام [١].

وقد أشكل الإمام ـ قدّس سرّه ـ على طرح المسألة بهذا النمط، وبهذا النوع من العنوان إذ يقول:

والأقوى بحسب القواعد عدم حرمته بهذا العنوان، وصحّة المعاملة عليه [٢].

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري: ١٩.

٢ـ راجع ص ٢٢٦ من هذا الكتاب.

وكان لا يعتبر البيع لأعداء الدين من مستثنيات هذا العنوان فقال:

بل له عنوان خاصّ ينبغي البحث عنه مستقلاً [١].

وقبل استعراض الأقوال في هذه المسألة ونقل مختار الإمام ـ قدّس سرّه ـ وأهميّة هذا القول (المختار) وامتيازه، ينبغي أن نذكر من الإمام مطلبين مفيدين جدّاً في المقام.

الأوّل هو: هل موضوع البحث هو مطلق ما ينطبق عليه عنوان السلاح كائناً ما كان، أو ما هو سلاح الحرب فعلاً ؟

إنّ رأي الإمام هو الثاني إذ يقول:

بل الموضوع ما كان سلاح الحرب فعلاً وهو يختلف بحسب الأزمان فربّما كان شيء في زمان ومكان سلاح الحرب دون آخر ... فالمراد من السلاح في موضوع البحث سلاح اليوم الذي يستعمل في الحروب لا ما انقرضت أيّامه وخرجت عن الاستعمال فيها [٢].

ثمّ إنّه ـ رحمه الله ـ يقول بعنوان نتيجة البحث:

فإن أراد بعض أعداء الدين وأهل الحرب حفظ الأسلحة القديمة لقدمتها وكونها عتيقة لا مانع من بيعها وهو خارج عن موضوع بحث بيع السلاح من أهل الحرب بلا ريب كما لا يخفى [٣].

وأمّا المطلب الآخر الذي عنونه الإمام الراحل فهو أنّ المراد من أعداء الدين ما هو؟ ومن هم أعداء الدين؟

هل هم مطلق الذين يخالفوننا في الدين أو أنّه أخصّ موضوعاً من مطلق المخالف لنا في الدين؟

---

١ و ٢ و ٣ ـ راجع ص ٢٢٦ و ٢٢٧ من هذا الكتاب.

والثاني هو رأي الإمام إذ يقول:

وكذا ليس المراد مطلق أعداء الدين فإنّ كلّ مخالف لنا في ديننا فهو عدوّنا في الدين، لكن موضوع البحث أخصّ منه، وهو الدولة المخالفة للإسلام أو الطائفة الكذائية، فلا ينبغي الكلام في جواز بيعه من يهودي في بلد المسلمين تابع لهم لولا جهات أخر[1].

هذا وقبل ذكر وبيان الرأي الكلي للإمام ـ قدّس سرّه ـ في شأن بيع السلاح لأعداء الدين ننقل هنا نقداً لبعض الأعاظم ـ قدّس سرّه ـ لمطلب ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري في مكاسبه حيث قال:

فصّل [الشيخ] بين حالتي الحرب والصلح فذهب إلى الحرمة في الأولى، وإلى الجواز في الثانية، وملخّص كلامه: أنّ الروايات الواردة في المقام على طوائف:

الأولى: ما دلّ على جواز بيعه من أعداء الدين في حال الهدنة.

الثانية: ما دلّ على جواز بيعه منهم مطلقاً.

الثالثة: ما دلّ على حرمة بيعه منهم كذلك[2].

والمنقول هنا روايتان هما منشأ القول بالتفصيل إحداهما رواية الحضرمي التي حسّنها الإمام أو صحّحها، خلافاً لبعض الأعاظم الذي ضعّفها لمكان الحضرمي، حيث قال الإمام ـ قدّس سرّه ـ:

فمن الأخبار حسنة أبي بكر الحضرمي، أو صحيحته قال ... فقال: «لابأس أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله، إنكم في هدنة، فإذا كانت المباينة حرم عليك أن تحملوا إليهم السروج والسلاح»، ورواية هند السرّاج:

١ـ راجع ص ٢٢٧ من هذا الكتاب.

٢ـ راجع مصباح الفقاهة:١/ ١٨٦ و ١٨٧.

قال: قلت لأبي جعفر ـ عليه السلام ـ أصلحك الله إني كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم ... فقال: «إحمل إليهم فإنّ الله يدفع بهم عدوّنا وعدوّكم، يعني الروم، وبعهم، فإذا كانت الحرب بيننا فلا تحملوا ...»

وهاتان الروايتان صارتامنشئاً للقول بالتفصيل تارة بين زمان الهدنة وغيره مطلقاً وأُخرى التفصيل كذلك في خصوص البيع من المخالفين والأخذ باطلاق ما تأتي للمنع عن البيع من الكفّار [١].

ثمّ يبدي الإمام ـ رحمه الله ـ احتمالاً في المقام ويعتبر الرواية قاصرة عن إثبات التفصيل، ويمكن اعتبار هذا الاحتمال أحد المصاديق الكليّة لنظر الإمام، الكلّي من مسألة الزمان والمكان وهما العنصران المؤثران في العمليّة الاجتهاديّة الاستنباطيّة، قال:

والتحقيق أنّ الروايتين قاصرتان عن إثبات هذا التفصيل في المقامين [٢].

ثمّ يأتي بالدليل قائلاً:

لأنّ السؤال فيهما عن حمل السلاح إلى الشام في عصر الصادقين ـ عليهما السلام ـ وهو عصر لم يكن للشيعة الإماميّة مملكة مستقلّة وحكومة على حدة بل كان المسلمون كافّة تحت حكومة واحدة هي سلطنة خلفاء الجور ـ لعنهم الله ـ فلم يكن في حمل السلاح إلى الشام خوف على حوزة الشيعة وبلادهم لعدم الموضوع لها، ولهذا نزّلهم منزلة أصحاب رسول الله حيث إنّ كلّهم جمعيّة واحدة تديرهم حكومة واحدة لم تكن في تقويتها تقوية على خلاف حوزة الشيعة الإماميّة وحكومتها لعدم تشكيلها، بل كانت تقوية للمسلمين مقابل الكافرين كما أشار إليه في الرواية الثانية، فلا يجوز التعدّي عن مثل تلك الهدنة التي كانت كهدنة في عصر أصحاب الرسول ﷺ إلى مطلق الهدنة والسكون، كما إذا كانت لنا سلطنة مستقلّة ودولة على حدة ولهم كذلك وكانت بيننا هدنة

---

١ و ٢ ـ راجع ص: ٢٢٩ من هذا الكتاب.

وتعاقد، ومع ذلك يكون في تقويتهم، فساد أو مظنّته بل احتماله بحيث خيف على دولة التشيّع وحكومته من ذلك [١].

ثمّ يرى ـ بعد ذلك ـ أنّ جواز بيع الأسلحة وعدم الجواز يرتبط بمقتضيات الزمان ومصلحة المسلمين ولا يمكن القول بالجواز وعدم الجواز بمجرد ملاك الصلح والحرب، حيث قال ـ قدّس سرّه ـ ما هذا نصّه:

وكيف كان لا يمكن القول بجواز بيع السلاح ونحوه من الكفّار أو المسلمين المخالفين بمجرد عدم الحرب والهدنة، بل لابدّ من النظر إلى مقتضيات اليوم وصلاح المسلمين والملّة، كما أنّ في عصر الصادقين ـ عليهما السلام ـ كان من مقتضيات الزمان جواز دفع السلاح إلى حكومة الإسلام [٢].

ويمكن أن يحمل أحدٌ هذا الاستنباط الصحيح المعقول جدّاً، الذي انتهى إليه الإمام ـ قدّس سرّه ـ على كونه حصيلة سليقة شخصيّة لا يمكن حملها على الروايات، وأنّ ماهو حجّة علينا هو لسان الروايات لا غير.

وقد دفع الإمام هذا التوهّم بعبارة صريحة إذ قال:

فلا يستفاد منها أمر زائد عمّا هو مقتضى حكم العقل كما تقدّم [٣].

ثمّ يقول في موضع آخر من البحث أيضاً:

وبالجملة أنّ هذا الأمر من شؤون الحكومة والدولة وليس أمراً مضبوطاً بل تابع لمصلحة اليوم، ومقتضيات الوقت، فلا الهدنة مطلقاً موضوع حكم لدى العقل، ولا المشرك والكافر كذلك، والتمسّك بالأصول والقواعد الظاهريّة في مثل المقام في غير محلّه، والظاهر عدم استفادة شيء زائد ممّا ذكرناه من الأخبار [٤].

---

١ و ٢ و ٣ـ راجع ص ٢٢٩ و ٢٣٠ من هذا الكتاب.

٤ـ راجع ص ٢٢٨.

والجدير بالذكر أنّ الإمام ـ قدّس سرّه ـ يرى في هذا المجال أنّ ما ذكره في بيع السلاح لأعداء الدين هو لحن الروايات والأحاديث مع ملاحظة زمان صدور هذه الرواية وكيفية سؤال الراوي وأنّه لم يُدْلِ بها هو خارج عن حدود الروايات ونطاقها.

فما أبداه واستنبطه متقن ومحكم وفي غاية الإحكام والإتقان إلى درجة أنّه إذا فرض إطلاق للرواية وجب ـ لدى التعارض بين الأخبار ـ تقييدها أو ردّها.

قال ـ قدّس سرّه ـ:

بل لو فرض إطلاق لبعضها يقتضي خلاف ذلك أي يقتضي جواز البيع فيما خيف الفساد، وهدم أركان الإسلام أو التشيع، أو نحو ذلك، لا مناص عن تقييده أو طرحه أو دلّ على عدم الجواز فيما يخاف في تركه عليهما كذلك لا بدّ من تقييده وذلك واضح[1].

إنّ ما يثير الإعجاب بمؤلّفنا العظيم لدى مراجعته لبحث بيع السلاح لأعداء الدين هو أنّ الإمام ـ قدّس سرّه ـ لم يبحث هذه المسألة الهامّة من زاوية البيع والشراء العاديين فقط (وهو الحقّ) لأنّنا نرى في الزمان الحاضر أنّ ما يرتبط بمصير الشعوب والمجتمعات الانسانية هو المقدرة العسكرية وعدم المقدرة، إذ ما أكثر الدول التي تتساقط وتتهاوى في زماننا الحاضر مع أنّها في القمة من الناحية الاقتصادية والثقافية.

بل أنّه ـ رحمه الله ـ يعتبر هذه المسألة من شؤون الحكومة الإسلامية، وبهذا يخرج هذه المسألة من نطاق ضيق فردي إلى إطاره الطبيعي الواسع في عصرنا الحاضر، ويبحث في هذه المسألة في مستوىً رفيع يرتبط بمصير الأُمّة بعد أن كانت تُبحث في مستوىً محدود لا يهمّ إلاّ الأفراد والأشخاص لا الدول والجماعات.

١ـ راجع ص ٢٢٨ و ٢٢٩.

قال ـ قدّس سرّه ـ:

ثمّ اعلم أنّ هـذا الأمر ــ أي بيع السلاح مـن أعداء الـدين ـ مـن الأمور السياسية التابعة لمصالح اليـوم فربّما تقتضي مصالح المسلمين بيع السلاح بل اعطاءه مجاناً لطائفة من الكفار وذلك مثل ما إذا هجم على حوزة الإسلام عدوّ قويٌّ لا يمكـن دفعه إلاّ بتـسليح هـذه الطائفـة وكان المـسلمـون في أمن منهم، فيجب دفع الأسلحـة إليهم للدفاع عن حـوزة الإسلام وعلى والي المسلمين أن يؤيّد هذه الطائفة المشركة المدافعة عن حوزة الإسلام بأيّة وسيلة ممكنة.

ثمّ يعنون مطلباً أعلى من ذلك إذ يقول:

بل لو كان المهاجم على دولة الشيعة دولة المخالفين مريدين قتلهم وأسرهم وهدم مذهبهم يجب عليهم دفعهم ولو بوسيلة تلـك الطائفة المأمونة، وكذا لو كانـت الكفّار من تبعـة حكومة الإسـلام، ومن مـستملكاتها وأراد الـوالي دفع أعدائه بهم إلى غير ذلك ممّا تقتضي المصالح[1].

هذا هو جملة ما أفاده ـ قدّس سرّه الشريف ـ في هذا البحث الهام.

❁ ❁ ❁

النموذج الثاني من أسلـوب الإمـام هي مسألـة الغناء الّتـي بحثها بصـورة مبسوطـة وحقّقها بنحو لا نجـد له مثيـلاً، لحدّ الآن من حيث السعة والشمـوليّة والعمق حيث تناولها ـ رحمه الله ـ في ٧٠ صفـحة من الدراسـة والمناقشـة والبحث فهو ــ قدّس سرّه ـ تعـرض أوّلاً للتحقيق في مـاهيّة الغنـاء ومفهومـه، وأعلن عن مختاره وهذا هو في نظرنا أفضل أُسلوب للبحث والمعالجة، ونعني أن ينقّح الموضوع أوّلاً ويتبيّـن قبـل إصدار الحكم عليه، لأنّ الموضـوع ما لم يتّضح، لم يتبيّــن حول

---

١ ـ راجع ص ٢٢٧ و ٢٢٨.

ماذا يدور البحث، وعلى ماذا سيصدر الحكم، وأيّ موضوع وشيء هو المقصود به.

من هنا يتوجه إشكالٌ على بعض الأعاظم كالشيخ الأعظم الأنصاري ـ قدّس سرّه ـ.

لقد اعتنى الإمام الراحل (المترجم له) عند دراسة مفهوم الغناء بأقوال جميع الفقهاء، واللغويين، وذكر ما ينوف على عشرين تعريفاً للغناء فقد قال:

المسألة الثانية في الغناء: فقد اختلفت الكلمات في ماهيّته وحكمه، ففسّر بالسماع، وبالصوت، وبالصوت المطرب، وبالصوت المشتمل على الترجيع، أو مع الإطراب، وبالترجيع، وبالتطريب، وبه مع الترجيع، وبرفع الصوت مع الترجيع، وبمدّه، وبمدّه مع الترجيع والتطريب، أو أحدهما، وبتحسين الصوت،وبحسنه ذاتاً، وبمدّه وموالاته، وبالصوت الموزون المفهم المحرّك للقلب، وبمدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما يسمّى في العرف غناءً وإن لم يطرب، وبالصوت اللّهويّ، وبألحان أهل المعاصي والكبائر، وبما كان مناسباً لبعض آلات اللّهو والرقص، وبالصوت المعدّ لمجالس اللّهو، وبالصوت المثير لشهوة النكاح، إلى غير ذلك.

وعن المشهور أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب [١].

ثمّ عَمَدَ ـ رحمه الله ـ إلى دراسة ومناقشة رأي المرحوم الشيخ محمد رضا الإصفهاني النجفي ونقده فقال:

وقد تصدّي العَلَم الفقيه الشيخ محمد رضا آل الشيخ العلاّمة محمد تقي ـ رحمها الله ـ لتفسيره في رسالة لطيفة مستقلّة فقال: الغناء صوت الانسان الذي من شأنه إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس، والطرب هو الخفّة التي تعتري الانسان فتكاد تذهب بالعقل وتفعل فعل المسكر لمتعارف الناس أيضاً [٢].

١ و ٢ـ راجع ص ٢٩٩ و ٣٠٠ من هذا الكتاب.

وواصل نقـل كلام المرحـوم الشيخ محمّد رضـا الإصفهـاني فنقل عنه هـذه الجملة أيضاً إذ قال:

ثمّ قال: وفذلكة القول إنّ الغناء هـو الصوت المتناسب الذي من شأنه بما هو متناسب أن يوجد الطرب، أعني: الخفّة بالحدّ الذي مرّ[1].

ثمّ يضيف قائلاً:

وإنّما نقلناه بتفصيل أداءً لبعض حقوقه ولاشتماله على تحقيق وفوائد.

والإنصـاف أنّ ما ذكـره وحقّقه أحسـن ما قيل في البـاب وأقـرب بإصابـة الواقع، وإن كان في بعض ما أفاده مجال المناقشة كانتهائه حدّ الإطراب بما كاد يزيل بـالعقل، وأنّ العلّة في الغناء عين العلّـة في المسكر وذلك لعدم الشـاهد عليه في العرف واللغة لصدق الغناء على ما لم يبلغ الإطراب ذلك الحدّ[2].

إنّ ما ذكـر ـ إلى هنـا ـ كـان نظر الفقهاء واللغـويين وعباراتهم في تعـريف الغناء، ولكن الإمام ـ قدّس سرّه ـ يعرّف الغناء بالبيان التالي:

فالأولى تعريف الغناء بأنّه صوت الانسان الذي له رقّة وحسن ذاتي ولو في الجملة، ولـه شأنيـة إيجاد الطرب بتنـاسبه لمتعـارف النـاس فخـرج بقيد الـرقّة والحسن صوت الأبح الرديّ الصوت، وإنّما قلنا له شأنيّة الإطراب لعدم اعتبار الفعليّة بـلا شبهة فإنّ حصول الطـرب تدريجي قد لا يحصل بشعـر وشعرين، فتلك الماهيّة ولو بتكرار أفرادها لها شأنيّة الإطراب[3].

ثمّ قال بعد ذكر القيود في التعريف:

وبما ذكرناه تظهـر الخدشة في الحدّ المنتسب إلى المشهور وهـو «مدّ الصوت

١ـ راجع ص ٣٠٢ من هذا الكتاب.

٢ـ راجع ص ٣٠٣ من هذا الكتاب.

٣ـ راجع ص ٣٠٥ و ٣٠٦ من هذا الكتاب.

المشتمل على الترجيع المطرب» فإنّ الغناء لا يتقوّم بالمدّ ولا الترجيع ففي كثير من أقسامه لا يكون مدّ ولا ترجيع.

ولعلّ القيدين في كلماتهم لأجل كون المتعارف من الغناء في أعصارهم هو ما يكون مشتملاً عليهما فظنّ أنّه متقوّم بهما كما أنّ المطربيّة الفعليّة غير معتبرة فيه بما مرّ، وانّ الصوت ما لم يكن فيه رخامة وصفاء ليس بغناء[1].

ثمّ يشير إلى نكتة جديرة بالاهتمام في المقام وهي هل أنّ هذا الغناء هو موضوع الحكم الشرعي أو أنّه يمكن أن يكون موضوع الحكم الشرعي شيء أعمّ ممّا ذكر أو أخصّ منه فقال:

ثمّ إنّ ما ذكرناه في المقام هو تحصيل ماهيّة الغناء من غير نظر إلى ما كان موضوعاً للحكم الشرعي، ولعلّ موضوعه أعمّ أو أخصّ، وسيأتي الكلام فيه.

فتحصّل من ذلك أنّ الغناء ليس مساوقاً للصوت اللهوي والباطل ولا لألحان أهل الفسوق والكبائر، بل كثير من الألحان اللهوية وأهل الفسوق والأباطيل خارج عن حدّه ولا يكون في العرف والعادة غناءً[2].

ثمّ إنّ من المسائل المثيرة للبحث والجدل والمناقشة الحادة في مسألة الغناء هو الرأي الذي نسب إلى المرحوم الفيض الكاشاني، ولتوضيح القضيّة ينبغي أوّلاً نقل رأيه هنا ثمّ نقل ما قاله بعض الأعاظم في نقده، ثمّ نقل استنباط الإمام ـ قدّس سرّه ـ وما فهمه من كلام الفيض، وتنزيهه لذلك العالم الجليل والفقيه العظيم ممّا نسب إليه من خرق الإجماع.

قال الشيخ الأنصاري في المكاسب:

وربّما يجري على هذا عروض الشبهة في الأزمنة المتأخرة في هذه المسألة تارة من حيث أصل الحكم، وأخرى من حيث الموضوع، وثالثة من اختصاص

---

١ و ٢ ـ راجع ص ٣٠٦ و ٣٠٧ من هذا الكتاب.

الحكم ببعض الموضوع.

أمّا الأوّل فلأنّه حكي عن المحدث الكاشاني أنّه خصّ الحرام منه بما اشتمل على محرّم من خارج، مثل اللعب بآلات اللهو ودخول الرجال والكلام بالباطل، وإلاّ فهو في نفسه غير محرم.

والمحكي من كلامه في الوافي أنّه بعد حكاية الأخبار التي يأبى بعضها قال: الذي يظهر من مجموع الأخبار الواردة اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلّها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن الخلفاء من دخول الرجال عليهنّ وتكلّمهنّ بالباطل ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقصب وغيرهما دون ما سوى ذلك من أنواعه كما يشعر به قوله ـ عليه السلام ـ : ليست بالتي تدخل عليها الرجال ـ إلى أن قال ـ : وعلى هذا فلا بأس بالتغنّي بالأشعار المتضمّنة لذكر الجنّة والنار والتشويق إلى دار القرار ووصف نعم الملك الجبّار ...[1].

ثمّ ينقل المرحوم الشيخ حاصل كلام الفيض الكاشاني ويردّه، وها نحن ننقل ذلك بعنيه:

وثانيهما: أن يقال، وحاصل ما قال: حمل الأخبار المانعة على الفرد الشائع في ذلك الزمان، قال: و الشائع في ذلك الزمان الغناء على سبيل اللهو من الجواري وغيرهنّ في مجالس الفجور والخمور والعمل بالملاهي والتكلّم بالباطل وإسماعهنّ الرجال، فحمل المفرد المعرّف يعني لفظ الغناء على تلك الأفراد الشائعة في ذلك الزمان غير بعيد ...

وقوله: ليست بالتي يدخل عليها الرجال مؤيّداً لهذا الحمل، قال: إنّ فيه إشعاراً بأنّ منشأ المنع في الغناء هو بعض الأمور المحرّمة المقترنة به كالالتهاء وغيره ...[2].

---

١ و ٢ ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٣٧ و ٣٨.

ثمّ يواصل نقل كلام الفيض:

فاذاً لا ريب في تحريم الغناء على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي ونحوهما، ثمّ إن ثبت اجماع في غيره وإلاّ بقي حكمه على الإباحة وطريق الاحتياط واضح، انتهى [1].

على كلّ حال يُفهم من خلال كلام الشيخ الأنصاري خصوصاً عبارة: لولا استشهاده بقوله: «ليست بالتي يدخل عليها الرجال» أنّ الغناء المحرّم هو ما كان على سبيل اللهو والاقتران بالملاهي، أمّا غير ذلك فإن علمنا فيه إجماعاً فبه، وإلاّ فحكمه الإباحة.

ثمّ يرى الشيخ في مقام الجواب على كلام الفيض أنّ الغناء نفسه بناء على ما يستفاد من الأخبار وقول اللغويين من الملاهي، ولا حاجة لحرمته إلى محرّمات أُخر، وعبارة الشيخ هي:

أقول: لا يخفى أنّ الغناء على ما استفدناه من الأخبار بل فتاوى الأصحاب وقول أهل اللغة هو من الملاهي، نظير ضرب الأوتار والنفخ في القصب والمزمار، وقد تقدّم التصريح بذلك في رواية الأعمش الواردة في الكبائر فلايحتاج في حرمته إلى أن يقترن بالمحرّمات الأُخر، كما هو ظاهر بعض ما تقدّم من المحدّثين المذكورين [2].

قال بعض الأساطين:

أقول: يرد عليه أمور:

الأوّل: أنّ الظاهر من الروايات المتضافرة، بل المتواترة (من حيث المعنى) الناهية عن الغناء وعن جميع ما يتعلّق به هو تحريمه بنفسه مع قطع النظر عن اقترانه بسائر العناوين المحرّمة ...

---

١ و ٢ ـ المكاسب للشيخ الأعظم: ٣٨.

الثاني: أنّه إذا كان تحريم الغناء إنّما هو للعوارض المحرّمة كان الاهتمام بالمنع عنه في هذه الروايات لغواً محضاً لورود النهي عن سائر المحرّمات بأنفسها...

ويضاف إلى ذلك كلّه أنّ ما ذهب إليه المحدّث المذكور مخالف للإجماع، بل الضرورة من مذهب الشيعة [1].

ويفسّر الإمام الخميني ـ قدّس سرّه ـ كلام الفيض والفاضل السبزواري صاحب «كفاية الأحكام» على النحو التالي:

ثمّ ربّما نسب إلى المحدّث الكاشاني وصاحب الكفاية الفاضل الخراساني إنكار حرمة الغناء واختصاص الحرمة بلواحقه ومقارناته من دخول الرجال على الناس، واللعب بالملاهي، ونحوهما، ثمّ طعنوا عليهما بما لا ينبغي، وهو خلاف ظاهر كلام الأوّل في الوافي ومحكي المفاتيح والمحكي عن الثاني، بل الظاهر منهما أنّ الغناء على قسمين: حقّ وباطل، فالحقّ هو التغنّي بالأشعار المتضمّنة لذكر الجنّة والنار والتشويق إلى دار القرار، والباطل ما هو متعارف في مجالس أهل اللهو كمجالس بني أُميّة وبني العباس.

قال في الوافي ما محصّله: إنّ الظاهر من مجموع الأخبار اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعلّم والاستماع والبيع والشراء كلّها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أُميّة وبني العباس من دخول الرجال عليهنّ... انتهى [2].

ثمّ أضاف ـ قدّس سرّه ـ قائلاً:

وأنت خبير بأنّ ظاهر هذه العبارة بل صريحها صدراً وذيلاً أنّ الغناء على

١ـ مصباح الفقاهة: ١/ ٣٠٨ و ٣٠٩.

٢ـ راجع ص ٣١٦ و ٣١٧ من هذا الكتاب.

قسمين: قسم محرّم وهو ما قارن تلك الخصوصيّات بمعنى أنّ الغناء المقارن لها حرام لا أنّ المقارنات حرام فقط، ولهذا حرّم أجرهنّ وتعليمهنّ والاستماع منهنّ، ولولا ذهابه إلى تحريمه ذاتاً لا وجه لتحريم ما ذكر، وقسم محلّل وهو مايتغنّى بالمواعظ ونحوها، فقد استثنى من حرمة الغناء قسماً هو التغنّي بذكر الله ـ تعالى ـ كما استثنى بعضهم التغنّي بالمراثي، وبعضهم التغنّي بالقرآن، وبعضهم الحدي، وبعضهم في العرائس وهذا أمر لم يثبت أنّه خلاف الاجماع أو خلاف المذهب حتّى يستوجب صاحبه الطعن والنسبة إلى الخرافة والأراجيف، وقد اختاره النراقي في المستند وبعض من تأخّر عنه، كما لايستوجبه من استثنى القرآن وغيره، فالصواب أن يجاب عنه بالبرهان كما صنع الشيخ الأنصاري [1].

وكأنّه ـ قدّس سرّه ـ يريد من كلامه «فالصواب أن يجاب عنه بالبرهان» أن يقول: إنّ الاجتهاد أمر مقدّس ولا يحقّ لأحد أن يخطّئ اجتهاد شخص آخر، وأمّا إذا وجد الانسان أنّ رأي الطرف الآخر يخالف ما ذهب إليه لا يستوجب صاحبه الطعن والنسبة إلى الخرافة والأراجيف، ولهذا يرتضي أُسلوب الشيخ الأنصاري ـ رحمه الله ـ في ردّه على كلام الفيض الكاشاني.

هذه هي زاوية من النهج الاجتهادي والأُسلوب العلمي الذي امتاز به الإمام الخميني صاحب هذا السفر الفقهي القيّم، ونماذج من طريقته في الاستدلال والاجتهاد في المسائل الفقهيّة، نرى فيها كيف أنّه ـ رحمه الله ـ كان يراعي جميع الجوانب عند بحثه في كلّ مسألة، ويلاحظ جميع أطرافها، فهو ـ قدّس سرّه ـ:

١ ـ كان يدافع ـ قدر المستطاع ـ عن الرواية بالدفاع عن سندها، ورجاله،

---

١ ـ راجع ص ٣١٧ و ٣١٨ من هذا الكتاب.

حتّى لا يخرج الحديث عن إطار الحجّية، ولا يسقط عن الاعتبار والاستدلال من دون مبرّر مقبول أو تُخدش شخصيّة راوٍ معيّن من دون سبب وجيه لا سمح الله.

٢ـ كان يعتني أكثر من المتعارف بفقه الحديث عند تناوله، ويولي اهتماماً كبيراً بالاحتمالات المختلفة والاستنتاجات المناسبة لكلّ احتمال.

٣ـ كان يولي اهتماماً بالغاً بالنقول المختلفة والصور الأُخرى للحديث، إذا كانت في المجاميع الحديثيّة، والكتب الروائية، إذ يمكن أن يتغيّر المعنى، والمراد، في ضوء النقول، والصور المختلفة فيكون هناك معنى خاصّ هو المراد في الحديث توجب الغفلةُ عنه الغفلةَ عن الهدف المنشود والغاية المطلوبة.

٤ـ كان يتميّز بالعناية البالغة بظواهر الكلمات في الأحاديث والروايات والدقّة الكاملة في أقوال الفقهاء، والابتعاد عن الاستفادات البعيدة وغير المأنوسة وغير المناسبة لظواهر الكلمات والعبارات في الأحاديث والروايات وأقوال الفقهاء.

كل هذا إلى جانب تثمينه لعمليّة الاجتهاد، ودفاعه عن الرأي القائم على الاستدلال العلمي النابع عن الاجتهاد مهما كان ـ كما عرفنا ذلك في مسألة الغناء، وما واجه به من هاجم الفيض رحمه الله ـ.

إنّ الاستعراض الكامل للمنهج العلمي الذي اتّسم به العمل الاجتهادي عند الإمام الراحل ـ قدّس سرّه ـ يحتاج إلى وقت أوسع، وإلى المزيد من التعمّق والمطالعة في ما كتبه هذا الفقيه الفريد وهذا العلم العيلم في شتىٰ مجالات الفقه والأُصول والفلسفة والعرفان.

ومـا أوقفنـا عليـه القـارئ الكـريـم هنـا ليـس إلاّ نماذج وشـذرات معـدودة وأطـراف وزوايـا محدودة من هـذا النهـج، أتينـا بها في هـذه المقـدمـة على أمـل أن تكـون بـدايـة لأصحـاب الـرأي وطـلاّب التحقيـق تحدوهـم على دراسة أوسع لمنهجـه، وأسلوبـه ـ طيّـب الله ثراه ـ. وخاصّـة لدراسـة مـا طلع به من رؤيـة في صعيد الحكومة والدولـة ليفتحوا بذلك فصلاً جـديداً في فقه الشيعة.

وفي الختـام يجدر بنا أن نشكـر حجج الإسـلام، أصحاب الفضيلـة الـذين حقّقوا هذا الكتاب وهذا الأثر العلمي النفيس للإمام الراحل وأخرجوه بهذه الحلّة القشيبـة والهيئة البـديعة، جـزاهم الله خير الجزاء و تقبّل منهـم و منّا هـذا العمل بفضله و منّه و كرمه إنّه نعم المولى و نعم المثيب.

الحوزة العلميّة ـ قم المقدّسة

ربيع المولود ١٤١٥ هـ ق

السيّد محمّد الهاشمي

كلمة التحقيق:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على خاتم رسله وسيّد أنبيائه محمّد وآله الطاهرين.

وبعد؛ نشكر الله العليّ العظيم ونحمده على أن منّ علينا وتفضّل فوفّقنا لتحقيق وتصحيح هذا السفر القيّم وهذا الأثر النفيس الذي هو من الآثار الفقهيّة الهامّة للإمام الراحل ـ قدّس سرّه ـ، خدمة للعلم وأهله، والفقه وروّاده، لعلّه يكون ذخيرة لمعادنا، ووسيلة ليوم فقرنا وفاقتنا.

وما قمنا به في طريق تحقيق هذا الكتاب عبارة عن الأُمور التالية:

١ ـ مقابلة النسخة الخطيّة بالنسخة المطبوعة إذ لم يكن سواهما شيء آخر.

والنسخة الخطيّة هي بقلم الإمام ـ رضوان الله عليه ـ وهي النسخة الأصلية.

والنسخة المطبوعة هي التي طبعت مع تذييلات قيّمة من حجّة الإسلام والمسلمين الحاج الشيخ مجتبى الطهراني عام ١٣٨١ هـ ق.

٢ ـ تخريج الآيات والأحاديث الواردة في هذا الكتاب من مصادرها الأصليّة، وكان همّنا انطباق المصادر الحديثية مع ما في النسخة الخطيّة التي كانت

بخط الإمام الراحل قدر المستطاع.

وفي صورة الاختلاف كانت تلحظ الطبعات المختلفة (القديمة والحديثة) وإذا كانت النسخة الخطيّة تطابق أيّ واحد من تلك الطبعات ذكرت تلك الطبعة أوّلاً وأشير إلى الطبعات الأُخرى ثانياً.

٣ـ تخريج أقوال الفقهاء والعلماء الذين ذكرت أسماؤهم في أثناء الكتاب وأبحاثه ممّن أشير إليهم بالصراحة، أو بعنوان: «قيل» أو «يقال» أو بصورة «الدعوى» وذلك من مصادرها الأصليّة.

على أنّ الإمام ـ رحمه الله ـ ربّما ذكر احتمالاً أو اعتراضاً، أو اشكالاً في بعض المواضع من البحث من دون أن يكون له قائل أو محتمل ظاهراً، وإنّما هو احتمال بدر إلى ذهنه الشريف، وجال في خاطره المبارك.

٤ـ تقويم نصّ الكتاب وضبط عباراته وتعيين الصحيح من الخطأ بحيث كانت النسخة الخطيّة تجعل الأصل والمرجع.

٥ـ حيث إنّ كتاب «**المكاسب المحرّمة**» (أي الكتاب الحاضر) كان مليئاً بالموضوعات الفقهيّة المتنوعة، وقد تعرّض الإمام لهذه الموضوعات تحت عنوان كلّي في الغالب، ولم يبوّبها أو لم يفتح لها عنواناً خاصاً، لذلك سعينا إلى أن نضع لهذه الموضوعات عناوين مستقلّة بصورة أصليّة أو فرعية، ولهذا فإنّ أكثر العناوين الموجودة في هذا الكتاب قد جُعلت من قبلنا من باب التيسير والتسهيل، وقد أضفناها إلى الكتاب اقتباساً من أبحاث الإمام المؤلف الجليل.

٦ـ حيث كانت طبعات بعض مصادر التحقيق مختلفة، لهذا عمدنا ـ مضافاً إلى ترتيب فهرس للمواضيع ـ ترتيب فهرس لمصادر التحقيق مشيرين إلى طبعة تلك المصادر.

وسنأتي به في نهاية المجلّد الثاني من هذا الكتاب مع فهارس أُخر إن شاء الله تعالى.

٧ـ في المواضع التي كان سند الرواية في نصّ الكتاب ضعيفاً حسب نظر الإمام، أشرنا إلى سبب التضعيف بمراجعة الكتب الرجالية، في الهامش.

هذا هو أبرز ما قمنا به في مجال التحقيق لهذا الكتاب القيّم.

وفي الختام يطيب لنا، بل يجدر بنا أن نشكر السادة الفقهاء والعلماء الأعلام الذين ساعدونا ـ بإرشاداتهم ـ في إعداد هذا الأثر النفيس ونشكر على وجه الخصوص الأخ العزيز سماحة حجة الإسلام والمسلمين فضيلة الحاج السيّد محمد الهاشمي الذي يرجع إليه فضل إرشادنا إلى هذا العمل، فكان الدال على الخير، بل وشارك عملياً في بعض الجوانب العلمية في هذا الكتاب وقد هيّأ لنا ـ مضافاً إلى ذلك ـ مقدّمات العمل، ولم يفتأ يشجعنا عليه.

ونأمّل أن يغضّ القرّاء الكرام الطرف عمّا يجدونه في عملنا هذا، وأن لاينسونا من صالح دعائهم في مظانّ الإجابة.

كما ونحمد الله أوّلاً وآخراً على أن وفقنا لهذه الخدمة العلميّة، وأعاننا على اتمامه وإكماله سائلين منه، أن يتقبّله منّا بأحسن قبول، إنّه سميع مجيب.

الحوزة العلمية ـ قم المقدسة

ربيع المولود ١٤١٥ هـ.ق

لجنة التحقيق

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على

اعدائهم اجمعين الى يوم الدين

في المكاسب وقد اختلفت كلمات الاعلام في تقسيمها في المقام فقسمها المحقق الى المحرم والمكروه والمباح

لكن جعل المقسم المكتسب به مع عده الاقسام ... الاحكام

... وذكر في ... كبيع الصرف والاكفان وغيرها مما ... من انواع المكاسب المكروهة

... المكروه ... المكتسب به محرما او مكروها او مباحا

... الاقسام للمكاسب ... الخمسة ...

وذكر العلامة جعل التقسيم للمتاجر وقال تنقسم التجارة بانقسام الاحكام الخمسة ... الانسان اليه لقوته

... التجارة فيما يعد المكروه بالصرف ونحوه ... بانقسام عنه ... الفي

... ذكرها

وظاهر ... ان الاقسام للتجارة وان الاحكام الخمسة هي التكليفية ... الوضعية

الصفحة الأولى من الكتاب بخطّ المؤلّف ـ قدس سرّه الشريف ـ

الصفحة الثانية من الكتاب بخطّ المؤلّف ـ قدس سرّه الشريف ـ

المسألة الثالثة: الغيبة حرام بالأدلة الأربعة والظاهر انها من الكبائر

ويمكن ان يستدل على كونها كبيرة بقوله تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب احدكم ان يأكل لحم

اخيه ميتا فكرهتموه

بناء على ان ذيل الآية الكريمة تنبيه على تجسم عمل المغتاب في الآخرة بصورة اكل لحم ميتة اخيه وهو ايعاد

بالعذاب كما تدل على ذلك تجسمها الآيات والروايات وهو ضابط الكبيرة وفي المروي في بعض الروايات

شاهد من النبي (ص) انه نظر في النار ليلة الاسراء فاذا بقوم يأكلون الجيف فقال يا جبرئيل من هؤلاء قال

هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس

ويشهد له او يدل عليه ما عن جامع الاخبار عن النبي (ص) اجتنبوا الغيبة فانها ادام كلاب النار

وبناء على انه تعرف الكبيرة بالايعاد بالعذاب عليها ولو لم يكن ايعادا بالنار صريحا

كما يظهر من صحيحة عبد العظيم الحسني المتضمنة التي فيها كثير من الكبائر

او كان المراد من ذيلها التنزيل الحكمي يعني ان الغيبة بمنزلة اكل لحم ميتة الاخ في الحكم

صفحة من الكتاب في مبحث الغيبة بخطّ المؤلّف ـ قدس سرّه الشريف ـ

ولولا النص والفتوى لكان الشك في جواز الحكم بالكذب والبهت في غير مورد نزولها وهو نساء النبي

بخصوصية في عرضه صلى الله عليه وآله ولا يمكن الغاء الخصوصية عنه

الا ان يقال باشعار قوله ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا بعدم الاختصاص او دلالته عليه

وعلى اي حال ان الهداية غير مرتبطة بمسالة العصمة لما ذكرناه من ان موضوعها الموجود بعد

الفراغ من وجوده لا المشكوك فيه بيوم الحكم بالعدم بحكم الاستصحاب

الامر الرابع في كفارة الغيبة والاولى بيان مقتضى القواعد والاصول والاعتقادات المشهورة

مع قطع النظر عن النصوص الخاصة ومفادها تفصيلا

فنقول يحتمل بحسب التصور ان يكون الاستحلال والاستغفار الواردان في بعض الروايات واجبين

نفسيين حتى الاول منهما فلان المقصود بالاستحلال هو اظهار ذلة المغتاب لدى المغتاب بالفتح

فكفارة الغيبة انما هو تحقيره واراد الشارع ان يحقر ويذل نفسه بالاعتذار لديه والاستحلال منه

ورفع المنقصة

ويحتمل

صفحة أخرى من الكتاب في مبحث الغيبة بخطّ المؤلّف ـ قدس سرّه الشريف ـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله ربّ العالمين، وصلّى الله على محمّد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

في المكاسب



تقسيم المكاسب

قد اختلف كلمات الأعيان في تقسيمها في المقام:

فقسّمها المحقّق إلى محرّم ومكروه ومباح[1]، لكن جعل المقسم مايكتسب به، مع عدّه مالاينتفع به، ومايجب على الإنسان فعله من الأقسام؛ وهما ليسا من أقسام ماجعله مقسماً، وكذا ما ذكرها في المكروهات، كبيع الصرف والأكفان وغيرهما ممّا هي من أنواع المكاسب المكروهة، لامايكتسب به المكروه.

والظاهر أنّ مراده مايكون الاكتساب به محرّماً أو مكروهاً أو مباحاً.

وفي المراسم قسّم المكاسب على خمسة أضرب، حسب الأحكام الخمسة، ثمّ

١ـ راجع الشرائع ٢ـ١ / ٢٦٣، كتاب التجارة.

المعايش على ثلاثة أضرب[١].

وكذا العلاّمة جعل المقسم المتاجر، وقال: تنقسم بانقسام الأحكام الخمسة، ومثّل للواجب بما يحتاج الإنسان إليه لقوته وقوت عياله، مع انحصار الوجه بالمتجر ـ كما صنعه ابن حمزة[٢] ـ وللمكروه بالصرف ونحوه، وللمحظور بأقسام عدّ منها ما لاينتفع به، كالحشرات ونحوها[٣].

والظاهر منه أنّ الأقسام للتجارة، وأنّ الأحكام الخمسة هي التكليفية لا مع الوضعية.

الإشكال على تقسيم العلاّمة ـ قدس سرّه ـ للمكاسب

فيرد عليه: **أوّلاً:** بأنّ ما عدّ واجباً غير وجيه، لأنّ التجارة لاتصير واجبة شرعاً، ولو كان الطّريق في تحصيل قوت العيال منحصراً بها، لماحقّق في محلّه من عدم وجوب ما يتوقّف عليه الواجب حتى المقدّمات الوجوديّة، وعلى فرض وجوب ما يتوقّف عليه، يتعلّق الوجوب بعنوان آخرغيرعنوان ذوات الموقوف عليها[٤]، وما ربّما يقال:إنّهاصارت واجبة بالعرض، ليس وجيهاً[٥] والتفصيل يطلب من مظانّه.

وثانياً: أنّ الحرمة في كثير ممّا ذكره، غير ثابتة أو ثابتة العدم، كالتجارة بما لاينتفع به، فإنّها من حيث هي تجارة ونقل وانتقال ليست محرّمة، والتصرّف في مال

١ـ الجوامع الفقهية: ٥٨٥، كتاب المكاسب من المراسم.

٢ـ لم نجد كلام ابن حمزة في الوسيلة.

٣ـ قواعد الأحكام ١ / ١١٩ـ ١٢٠، كتاب المتاجر.

٤ـ راجع تهذيب الأصول ١ / ٢٧٨، في مقدمة الواجب.

٥ـ راجع جواهر الكلام ٢٢ / ٧، كتاب التجارة.

الغير بعد بطلان المعاملة و إن كان محرّماً لكنّه غير مربوط بالتجارة، وكذا التجارة بالأعيان النجسة غير ثابتة الحرمة، على ما يأتي الكلام فيها [١]، إن شاء الله.

وثالثاً: أنّ المقسم في التجارة الواجبة والمستحبّة والمكروهة هو الكسب المنتهي إلى النقل والانتقال العقلائي الممضى، أعني النقل والانتقال الواقعي الذي يوصل المكلّف إلى حفظ النظام مثلاً، بناءً على ما هو التحقيق من وجوب المقدّمة الموصلة لا المطلقة، على فرض تسليم وجوب المقدمة، وفي المحرّمة لو كان كذلك يلزم صحّة المعاملة وهي خلاف الواقع المسلّم عندهم، فلابدّ وأن يكون المراد فيها المعاملة العقلائية الّتي زعم العقلاء النقل فيها.

فلايكون المقسم واحداً، إلاّ أن يقال: إنّ المقسم،نفس طبيعة المعاملة الجامعة بين الصحيحة والفاسدة، وحيثية الإيصال من خصوصيات القسم.

ما هو المراد من المكسب المحرّم ؟

ثمّ إنّ المحرّم على فرض ثبوته هو المعاملة العقلائية، أي إنشاء السبب جدّاً لغرض التسبيب إلى النقل والانتقال، لا النقل والانتقال، ولا هو بقصد ترتّب الأثر، ولاتبديل المال أو المنفعة، لأنّ الظاهر أنّ المعاملات هي الأسباب الّتي قد تنتهي إلى المسبّبات وقد لاتنتهي إليها، ولهذا صحّ تقسيمها إلى الصحيحة والفاسدة بلاتأوّل، فلو كانت عبارة عن النقل والتبديل لكان أمرها دائراً بين الوجود والعدم، لا الصحّة والفساد.

ولايعقل أن يكون المحرّم النقل وما يتلوه، لأنّهما غير ممكن التحقّق بعد وضوح بطلان تلك المعاملات نصّاً و فتوىً، وإرادة النقل العقلائي مع قطع

١ـ سيأتي قريباً.

النظر عن حكم الشرع، ولو لعدم الإنفاذ، لاترجع إلى محصّل، لعدم الوجود للنقل اللولائي، كما لاوجود للنقل الوهمي.

فما يمكن أن يتّصف بالحرمة هو المعاملة السببية، أي الإنشاء الجدّي بقصد حصـول المسبّبات، لابمعنى كـون القصد جـزء الموضوع، بـل بمعنى أنّ موضـوع الحرمة الإنشاء الجدّي الملازم له.

ثمّ إنّ ما ذكرناه هـاهنا، لاينافي مااخترناه من دلالـة النهي المتعلّق بمعاملة على صحّتها[1]، وفاقاً لبعض أهل الخلاف[2]، لأنّ الكلام هناك في الدلالة العرفية أو العقلية، وفي المقـام في تصويـر متعلّق الحرمة بعـد الفراغ عـن بطلان المعـاملة وحرمتها، مع أنّ ما ذكرناه هناك لايخلو من كلام.

فلنرجع إلى أقسام المعاملات المحرّمة أو ما قيل بتحريمها:

١ـ تهذيب الأصول ١/ ٤٢٠ـ ٤٢١.

٢ـ راجع المستصفى للغزالي ٢/ ٢٨.

الأوّل :



الاكتساب
بالأعيان النجسة


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

وفيه جهتان من البحث:

حرمة الاكتساب بالأعيان النجسة تكليفيّة

الجهة الأُولى وهي المهمّ في المقام: في حرمته شرعاً؛ بمعنى أنّ إيقاع المعاملة عليها محرّم وإن لم يترتّب عليها المسبّب ولايحصل النقل.

والاستدلال عليها بحرمتها ونجاستها وعدم المنفعة المعتدّبها لها، ليس على ما ينبغي، لأنّها لاتقتضي الحرمة الشرعية لنفس المعاملة، إلاّ أن يراد بالأوّلين، بيان تحقّق موضوع الرّوايات، كرواية تحف العقول وغيرها، فالأولى صرف الكلام إليها فنقول:

إنّ ما دلّت ، أو يتوهّم دلالتها على عموم المدعىٰ، روايات ضعيفة الأسناد، بل في كون بعضها رواية تأمّل ونظر.

ودعوى جبر أسنادها [1] غير وجيهة، لعدم إحراز استناد الأصحاب إليها.

إلاّ أن يدّعى الجزم على أن لامستند لهم غيرها، وهو محلّ كلام. لاحتمال استفادتهم الحكم الكلي من الموارد الخاصّة، ولو بإلغاء الخصوصية ، كما يظهر ذلك من بعضهم [2].

الاستدلال على الحرمة التكليفيّة بروايتي التحف والرضوي

فمنها: رواية تحف العقول. وهي أخفى سنداً و أوضح دلالة من غيرها، وفيها بعد ذكر وجوه الحلال من وجه التّجارات:

١ـ حاشية المكاسب للعلاّمة السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي ـ قدّه ـ: ٢.

٢ـ راجع الحدائق الناضرة ١٨/ ٧٣، كتاب التجارة.

«فهذا كلّه حلال بيعه و شراؤه و إمساكه واستعماله وهبته وعاريته، وأمّا وجوه الحرام من البيع والشراء، فكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهي عنه من جهة أكله أو شربه أو كسبه ـ لبسه. ظ ـ أو نكاحه أو ملكه أو إمساكه أو هبته أو عاريته، أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد، نظير البيع بالربا[1] أو البيع للميتة، أو الدّم، أو لحم الخنزير، أو لحوم السباع من صنوف سباع الوحش والطير، أو جلودها، أو الخمر، أو شيء من وجوه النجس؛ فهذا كلّه حرام ومحرّم، لأنّ ذلك كلّه منهي عن أكله وشربه و لبسه وملكه وإمساكه والتقلّب فيه[2] فجميع تقلّبه في ذلك حرام»[3].

ولاينبغي الإشكال في دلالتها على عموم المدّعى.

وحمل الحرام على الوضعي، بدعوى عدم ظهوره في التكليفي، سيّما في زمان الصدور، غير صحيح، كما يتّضح بالنظر إلى فقرات الرواية، سيّما مع ذكر اللبس والإمساك وسائر التقلّبات فيها.

فقوله: جميع التقلّب في ذلك حرام نتيجة لما تقدّم، فكأنّه قال: كما أنّ الأكل والشرب واللّبس وغيرها حرام، كذلك سائر التقلّبات، كالبيع والشراء والصلح والعارية وغيرها أيضاً حرام، فهي كالنصّ في الحرمة التكليفية.

ومنها : رواية الفقه الرضوي. وفيها: «وكلّ أمر يكون فيه الفساد ممّا قد نهي عنه من جهة أكله وشربه ولبسه ونكاحه وإمساكه، لوجه الفساد، ومثل الميتة والدم و لحم الخنزير والرّبا وجميع الفواحش و لحوم السّباع والخمر و ما أشبه

١ـ في التحف: لما في ذلك من الفساد.

٢ـ في التحف: بوجه من الوجوه لما فيه من الفساد.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٥٥، كتاب التجارة، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١؛ وتحف العقول: ٣٣٣.

ذلك، فحرام ضارّ للجسم وفساد للنفس»[1].

ودلالتها دون السابقة، لاحتمال إرادة الحرمة الوضعية، ولاقرينة على التكليفية، لأنّ الظاهر منها أنّ قوله: «فحرام» في مقابل «حلال بيعه ...»، وقوله: «ضارّ للجسم»، إشارة إلى نكتة لتحريم الأكل و الشرب وغيرهما.

فيمكن الخدشة في دلالتها وإن كان الأرجح أيضاً إرادة الحرمة الشرعية فيها.

الاستدلال على الحرمة بروايتي الدعائم و الجعفريات

ومنها: رواية دعائم الإسلام عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ أنّه قال: «الحلال من البيوع، كلّ ما هو حلال من المأكول والمشروب وغير ذلك، ممّا هو قوام للناس وصلاح ومباح لهم الانتفاع به، وما كان محرّماً أصله، منهيّاً عنه لم يجز بيعه ولاشراؤه»[2].

وهي ضعيفة الدّلالة، لأنّ الظاهر من جواز البيع وعدم جوازه، هو الجواز الوضعي.

لأنّ الأوامر والنواهي وكذا الجواز وعدمه إذا تعلّقت بالعناوين الآليّة التوصليّة تكون ظاهرة في الإرشاد إلى عدم إمكان التوصّل بها إلى ما يتوقّع منها. فقوله: «لاتصلّ في وبر مالايؤكل»، كقوله: «لايجوز الصلاة في وبره»[3]، ظاهران في

١ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ٦٥، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢، وفي فقه الرضا: ٢٥٠ زاد بعد لوجه الفساد: «مما قد نهي عنه».

٢ـ دعائم الإسلام ٢/ ١٨، كتاب البيوع، الفصل ٢، الحديث ٢٣؛ وعنه في مستدرك الوسائل ١٣/ ٦٥، كتاب التجارة، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٣ـ راجع الوسائل ٣/ ٢٥٠، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي.

عدم صحتّها معه. وكذا قوله: «لاتبع ما ليس عندك»[١] و ﴿أحلّ الله البيع﴾[٢]، بل وحرّم بيع كذا يدلّ على الحكم الوضعي. والسرّ فيه عدم النفسية لتلك العناوين وعدم كونها منظوراً فيها، بل هي عناوين آلية للتوصّل إلى ما هو المقصود من النقل والانتقال.

فاستفادة الحرمة النفسية لعنوان البيع منها، تحتاج إلى قيام قرينة.

ومنها: رواية الجعفريات بإسناده عن علي بن أبي طالب ـ سلام الله عليه ـ قال: «بائع الخبيثات ومشتريها في الإثم سواء»[٣].

وفي دلالتها تأمّل، لعدم ظهورها في أنّ الإثم لنفس البيع والشراء، فإنّها في مقام بيان حكم آخر بعد فرض إثم لهما، فلايظهر منها أنّ الإثم المفروض لأجل نفس عنوان البيع والشراء، أو لأخذ الثمن والتصّرف فيه وأخذ الخمر وشربه، وإن لاتخل من إشعار على أنّ المحرّم البيع والشراء.

الاستدلال على الحرمة بالروايات الخاصّة

وأمّا الروايات الخاصّة:

فمنها: ما وردت في العذرة، كرواية سماعة بن مهران، ولايبعد أن تكون موثقة، قال: سأل رجل أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ وأنا حاضر؛ قال: إنّي رجل أبيع العذرة

١ـ سنن البيهقي ٥/ ٣٣٩، كتاب البيوع، باب النهي عن بيع ما ليس عندك...؛ ونحوه في الفقيه ٤/ ٨، باب المناهي، الحديث ٤٩٦٨.

٢ـ سورة البقرة (٢)، الآية ٢٧٥.

٣ـ كتاب الجعفريات المطبوع مع قرب الإسناد: ١٧٢، باب المكر والخيانة؛ وعنه في المستدرك ١٣/ ٦٤، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

فما تقول؟ قال: «حرام بيعها وثمنها» وقال: «لابأس ببيع العذرة»[1].

ويحتمل أن يكون قوله: «وقال» رواية مستقلّة، صدرت في مورد آخر، جمعها مع ما قبلها سماعة في كلام واحد، كما يؤيّده قوله: وقال، وذكر العذرة بالاسم الظاهر.

وكيف كان لايبعد أن يقال في مقام الجمع: إنّ المراد بحرام بيعها وثمنها، الجامع بين الوضعي والتكليفي، وبقوله: لابأس ببيع العذرة، نفي الحرمة التكليفية. ويؤيّده ما تقدّم من أنّ الحرمة إذا تعلقّت بالعناوين التوصليّة الآليّة، ظاهرة في الوضعية، وإذا تعلّقت بالعناوين النفسية، ظاهرة في التكليفية.

وفي المقام لولا قوله: «ولابأس ...»، يكون الظاهر من قوله: «حرام ...»، التكليفية، لعدم معنى للوضعية بالنسبة إلى الثمن إلاّ بتكلّف بعيد، والحمل على الجامع خلاف الظاهر، والحمل على التكليفية بالنسبة إلى البيع وإن كان خلاف الظاهر أيضاً، لكنّه أرجح من الحمل على الجامع.

لكن قوله: «لابأس ببيع العذرة»، قرينة على أنّ المراد من الحرمة، المعنى الأعم، سيّما إذا كانت تلك الفقرة في ذيل الأُولى ، فكأنّه قال: يحرم بيعها وضعاً، ولابأس به تكليفاً.

وماذكرناه وإن لايخلو من التكلّف لكنّه أرجح من سائر ما قيل في وجه الجمع[2]، بل لايبعد أن يكون مقبولاً مع ملاحظة أنّ في الشّريعة بيعاً لابأس به بعنوانه، وما هو حرام كذلك، مع بطلانهما، «تأمّل».

١ـ الوسائل ١٢/ ١٢٦، كتاب التجارة، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٢ـ راجع الاستبصار ٣/ ٥٦، باب النهي عن بيع العذرة؛ والحدائق ١٨/ ٧٤، كتاب التجارة؛ والمكاسب للشيخ الأعظم: ٤، في حرمة بيع العذرة.

فتدلّ على عدم حرمة بيعها ذاتاً، وإن كان باطلاً، وأنّ مساقها ليس مساق الخمر الحرام بيعها بعنوانه على ما هو ظاهر جملة من الروايات الآتية.

ثمّ إنّه على فرض عدم مقبولية الجمع المذكور ولاسائر ما قيل في وجهه، فالظاهر لزوم العمل على أدلّة العلاج، خلافاً للشيخ الأعظم، قال: «إنّ الجمع بين الحكمين في كلام واحد لمخاطب واحد، يدلّ على أنّ تعارض الأوّلين ليس إلاّ من حيث الدّلالة، فلا يرجع فيه إلى المرجّحات السّندية أو الخارجية»[1] انتهى، ويريد بالأوّلين، رواية يعقوب بن شعيب ومحمّد بن مضارب[2].

وفيه أوّلاً: أنّ رفع اليد عن قواعد باب التعارض لايجوز إلاّ بعد إحراز كون رواية سماعة صادرة في مجلس واحد لمخاطب واحد، وهو غير مسلّم؛ لاحتمال جمعها في نقل واحد، خصوصاً مع إشعار نفس الرواية بذلك كما تقدّم، وبُعد صدور مثلها في كلام واحد، مضافاً إلى أنّ الراوي، سماعة الذي قيل في مضمراته[3]: إنّها جمع روايات مستقلات في نقل واحد، وقد سمّى المروي عنه في صدرها، وأضمر في البقية، فيظهر منه أنّ دأبه الجمع في النقل عن روايات مستقلّة متفرّقة.

وثانياً: أنّ كون تعارض الأوّلين من حيث الدّلالة، لايوجب رفع اليد عن أدلّة العلاج، بل هو محقّق موضوعها.

نعم، لو كشف ذلك عن وجه الجمع بينهما، كان لما ذكر وجه، لكنّه كما ترى، لأنّ الميزان في جمع الروايتين، هو الجمع المقبول العقلائي؛ وهو أمر لايكاد يخفى على العرف، وليس أمراً تعبّدياً يبنى عليه تعبّداً، ومع عدم وجه الجمع بينهما

١ـ المكاسب: ٤ في حرمة بيع العذرة.

٢ـ الوسائل ١٢ / ١٢٦، كتاب التجارة، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و٣.

٣ـ راجع مقباس الهداية المطبوع مع المجلّد الثالث من تنقيح المقال، ص ٤٧.

عرفاً، يحرز موضوع أدلّة التعارض.

وعدم العمل بأدلّة التّعارض في رواية واحدة مشتملة على حكمين متنافيين، لايوجب عدم العمل بها في الحديثين المختلفين المستقلّين، كما في المقام. مع أنّ عدم الرجوع إلى المرجّحات في رواية مشتملة على حكمين متنافيين، غير مسلّم، لإمكان أن يقال بصدق قوله: «يأتي عنكم الخبران المختلفان» [١] ،وقوله: «يروى عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ شيء و يروى عنه خلاف ذلك فبأيّها آخذ...» [٢]، على مثلها. ودعوى الانصراف إلى النقلين المنفصلين ممنوعة جدّاً، بل مناسبات الحكم والموضوع تقتضي عموم الحكم للمتّصلين أيضاً.

ثم إنّه على فرض تسليم دلالة الرواية على حرمة بيع العذرة تكليفاً، بتسليم جمع شيخ الطائفة [٣] وحمل حرمة البيع على التكليفية، فهل يمكن إسراء الحكم إلى سائر النجاسات، كالبول و الدّم وغيرها، بدعوى إلغاء الخصوصيّة، واستفادة أنّ حرمة بيع العذرة لقذارتها ونجاستها، أم لا؟ لمنع إلغاء الخصوصيّة عرفاً، فإنّ الطباع تتنفّر عن العذرة، ما لاتتنفّر عن غيرها، وأنّ في بيعها نحو مهانة للنفوس الآبية، لعلّ الشارع الأقدس لم يرض للمؤمن تلك المهانة والدناءة، فحرّم بيعها تكليفاً، بخلاف سائر النجاسات، كالخمر والخنزير والكلب حتى البول، فلايمكن إسراء الحكم إليها، وهو الأرجح.

١ـ عوالي اللئالي ٤/ ١٣٣، في الجملة الثانية، في الأحاديث المتعلّقة بالعلم وأهله وحامليه، الحديث ٢٢٩، وعنه في المستدرك ١٧/ ٣٠٣ ،كتاب القضاء، الباب٩ من أبواب صفات القاضي الحديث ٢.

٢ـ الوسائل ١٨/ ٨٥، كتاب القضاء، الباب٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٣١.

٣ـ الاستبصار ٣/ ٥٦،كتاب المكاسب، الباب ٣١ ؛ والتهذيب ٦/ ٣٧٢، باب المكاسب، في ذيل الحديث٢٠١.

وأمّا خرؤ سائر الحيوانات الغير المأكولة، فالظّاهر صدق العذرة عليها. ولوسلّم عدم الصدق، فإلغاء الخصوصيّة عن عذرة الإنسان، وإسراء الحكم إلى سائر العذرات النجسة غير بعيد، وإن لايخل عن إشكال.

ومنها: ما وردت في الخمر، وهي روايات مستفيضة متقاربة المضمون، مروية عن الكافي [١]، والفقيه[٢]، والمقنع [٣]، وجامع الأخبار[٤]، وعقاب الأعمال [٥]، ودعائم الإسلام [٦]، وفقه الرضا [٧]، ولب اللباب للراوندي[٨]، و عوالي اللئالي [٩]. وأسنادها وإن لاتخل عن خدشة، لكن يمكن دعوى الوثوق والاطمئنان بالصدور إجمالاً.

ففي رواية جابر عن أبي جعفر -عليه السلام- قال: «لعن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: غارسها، و حارسها، وعاصرها، وشاربها، وساقيها، وحاملها، والمحمولة إليه، وبائعها، ومشتريها، وآكل ثمنها» [١٠]. وقريب منها غيرها.

ولاشبهة في دلالتها على المدّعى في خصوص الخمر، فإنّ الظّاهر من لعن البائع والمشتري في مقابل آكل الثمن، أنّهمابما هما من العنوان ملعونان، فيظهر

١ـ الكافي ٥/ ٢٣٠، كتاب المعيشة، باب بيع العصير والخمر.
٢ـ الفقيه ٣/ ١٧١، كتاب المعيشة، الحديث ٣٦٤٨.
٣ـ الجوامع الفقهية: ٣٧، باب شرب الخمر من المقنع.
٤ـ جامع الأخبار: ١٧٤، الفصل ١١٢.
٥ـ ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٤٢، عقاب الخيانة والسرقة وشرب الخمر والزنا.
٦ـ دعائم الإسلام ٢/ ١٩، كتاب البيوع، الفصل ٢، ذكر ما نهي عن بيعه.
٧ـ فقه الرضا: ٢٧٩، باب شرب الخمر والغناء.
٨ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٨٢، كتاب التجارة، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٣.
٩ـ عوالي اللئالي ٣/ ٥٦٢ باب الحدود، و ٢/ ١٩.
١٠ـ الوسائل ١٢/ ١٦٥، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

منه أنّ البيع والاشتراء محرّمـان، وإن لم يترتّـب عليهما أثرهما المطلوب شرعـاً، أي النقل والانتقال.

وأمّا إسراء الحكـم إلى سائر النجـاسات، فغير جـائز، لخصوصيـة في الخمر ليست في غيرها.

نعم الظّاهر كـون سائر أنواع المسكرات بحكمها، لاحتمال صـدقها عليها ولو ببعض المناسبات، ولعموم التّنزيل في روايات عديدة:

كرواية أبي الجارود، وفيها: «أمّا الخمـر فكلّ مسكر من الشراب إذا أخمر فهو خمر»[1].

ورواية عطاء بن يسـار عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: قـال رسول الله ﷺ: «كلّ مسكر حرام وكلّ مسكر خمر»[2].

وصحيحة علي بـن يقطين عن أبي الحسن الماضي ـ عليه السلام ـ قال: «إنّ الله ـ عزّ و جلّ ـ لم يحرّم الخمر لاسمها، ولكن حـرّمها لعاقبتهـا، فما كان عاقبته عـاقبة الخمر فهو خمر»[3] إلى غير ذلك.

فإنّ دلالتهـا على المطلـوب لاتكـاد تخفى، لإطـلاق التنـزيـل، ولأنّ الحمل يقتضي الاتّحاد؛ وبعد عدم كونه تكوينـاً لابدّ من تصحيحه، وتصحيح الدعوى، كونهما واحداً من جميع الجهات في التشريع.

والحمل على بعض الآثار[4]، غير وجيه، لعدم وجاهـة الحمل وصحته، مع

١ـ الوسائل ١٧/ ٢٢٢، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

٢ـ الوسائل ١٧/ ٢٦٠، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

٣ـ الوسائل ١٧/ ٢٧٣، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١٩ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

٤ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ١٣، في الدهن المتنجّس.

اختلافهما في جميع الآثار إلاّ في حرمة الشّرب مثلاً، إلاّ أن تكون سائر الآثار بحكم العدم، فيحتاج إلى دعوى أُخرى، وهي خلاف الظاهر، بل الحمل مع موافقتهما في جملة من الآثار ، يعدّ غير وجيه عرفاً.

وإن شئت قلت: إنّ مقتضى تحكيم تلك الرّوايات على الروايات المشتملة على «لعن رسول الله ﷺ الخمر وبائعها ...»[1]، أنّ ما ثبت لها في تلك الرّوايات، ثبت لسائر المسكرات، فإنّ هذه الرّوايات منقّحة لموضوعها، ومعه لامجال للتّشكيك في الدّلالة.

وخصوص ما ورد في الفقّاع في رواية سليمان بن جعفر قال: قلت لأبي الحسن الرّضا ـ عليه السلام ـ ما تقول في شرب الفقّاع؟ فقال: «خمر مجهول يا سليمان فلاتشربه، أما يا سليمان لو كان الحكم لي والدار لي لجلّدت شاربه و لقتلت بائعه»[2].

ورواية الوشاء الّتي لايبعد أن تكون صحيحة ، المحكيّة عن رسالة تحريم الفقاع للشيخ الطوسي ـ قدّس سرّه ـ قال كتبت إليه يعني الرضا ـ عليه السلام ـ أسأله عن الفقّاع، فكتب: «حرام، وهو خمر، ومن شربه كان بمنزلة شارب الخمر»، قال: وقال لي أبو الحسن ـ عليه السلام ـ : «لو أنّ الدار لي لقتلت بائعه ولجلّدت شاربه»[3].

ثمّ إنّ هاهنا جملة من الروايات في بيع الخنزير والكلب والميتة وغيرها [4] وفي

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦٦، كتاب التجارة، الباب ٥٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١؛ ونفس المصدر، المجلد ١٧/ ٢٩٢، الآتي في الهامش التالي، الحديث ٢.

٣ـ الرسائل العشر: ٢٦٢، رسالة تحريم الفقاع؛ والوسائل ١٧/ ٢٩٢، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٢٨ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

٤ـ راجع الوسائل ١٢/ ٦١، كتاب التجارة، الباب ٥ من أبواب مايكتسب به.

دلالتها إشكال ومنع.

كما أنّ التمسّك بقوله تعالى : ﴿**إنّما الخمر و الميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه**﴾[١] بدعوى أنّ وجوب الاجتناب متفرّع على الرجس، فيدلّ على علّية الرجس لذلك، وأنّ المذكورات واجبة الاجتناب، لكونها رجساً، فتدلّ الآية على وجوب الاجتناب عن كلّ رجس، ومقتضى إطلاق وجوب التجنّب عنه الاجتناب عن جميع التقلّبات، ومنها البيع و الشراء[٢]، غير وجيه.

لأنّ الظّاهر منها، أنّ وجوب الاجتناب متفرّع على الرجس الذي هو من عمل الشيطان، وكون الشيء من عمله بأيّ معنى كان، لايمكن لنا إحرازه إلاّ ببيان من الشارع، ومع الشكّ في كون شيء من عمله، كالبيع والشّراء، لايمكن التّمسك بها لإثبات وجوب الاجتناب، هذا. مع أنّ نفس الخمر ليست من عمله، و إن كانت رجساً فلابدّ من تقدير، و لعلّ المقدّر الشرب، لامطلق التقلّبات.

إلاّ أن يقال : إنّ جعل الخمر من عمله، وهي من الأعيان مبني على ادّعاء ، و المصحّح له هو كون جميع تقلّباتها من عمله، ومع حرمة شربها فقط، لايصحّ أن يقال: إنّها من عمله بنحو الإطلاق.

والمجاز في الحذف قد فرغنا عن تهجينه في محلّه[٣].

ثمّ إنّ الرّجس مطلقاً أو في خصوص المورد، بمناسبة ذكر الميسر والأنصاب والأزلام، يشكل أن يكون بمعنى النجاسة المعهودة، و إن كان له وجه صحّة، لو ثبتت إرادته، لكن استظهار كونه بمعناها مشكل بل ممنوع.

١ـ سورة المائدة (٥)، الآية ٩٠.

٢ـ راجع مجمع البيان ٤ـ٣/ ٣٧٠ في تفسير الآية، وزبدة البيان في أحكام القرآن:٤١٠.

٣ـ تهذيب الأصول ١/ ٤٥، الخامس في معنى المجاز.

ويتلوها في عدم صحّة التمسّك بها للمطلوب قوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾[1] فإنّ كونه بمعنى النجاسة المعهودة غير ظاهر، كما لم يحتمله الطبرسي في تفسيره، ولم ينقل احتماله من المفسّرين.

وعلى فرضه لايبعد أن يكون المراد من هجره، الهجر في الصلاة، كما لعلّه الظاهر من قوله تعالى قبلها: ﴿وثيابك فطهّر﴾ فيكون من قبيل ذكر العامّ عقيب الخاص.

وكيف كان فالاستدلال للمطلوب بها محل إشكال و منع.

حرمة الأثمان المأخوذة في مقابل الأعيان النجسة بهذا العنوان

الجهة الثانية، وهي أيضاً مهمّة أصيلة في المقام: هي أنّ الأثمان المأخوذة في مقابل الأعيان النجسة، هل هي محرّمة بعنوان ثمن النجس أو الحرام، أو ثمن الخمر والخنزير وغيرهما؟

وبعبارة أُخرى: أنّ المكسب بمعنى ما يكتسب حرام، و هذا غير حرمة التصرّف في مال الغير.

ويدلّ عليه النبويّ المعروف: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»[2].

وقريب منه ما عن عوالي اللئالي عن النبيّ ﷺ: «إنّ الله تعالى إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنه»[3].

١ـ سورة المدثّر (٧٤)، الآية ٥.

٢ـ عوالي اللئالي ٢/ ١١٠، الحديث ٣٠١ من المسلك الرابع.

٣ـ عوالي اللئالي ١/ ١٨١، الحديث ٢٤٠ من الفصل السادس؛ وعنه في المستدرك ١٣/ ٧٣، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٨؛ وفي سنن أبي داود ٢/ ٣٠٢، كتاب البيوع، باب في ثمن الخمر والميتة، الحديث ٣٤٨٨.

وعن نوادر الراوندي، عن موسى بن جعفر ـ عليه السلام ـ ، عن آبائه، قال: «قال رسول الله ﷺ: إنّ أخوف ما أخاف على أُمّتي من بعدي، هذه المكاسب المحرّمة والشّهوة الخفيّة والربا»[1].

وفي الكافي عن البرقي مرسلة نحوها[2].

بناء على أنّ المكاسب جمع المكسب، بمعنى ما يكتسب، وهو ثمن المحرّمات، تأمّل.

وفي صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: «إنّ رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله ﷺ راويتين من خمر، فأمر بهما رسول الله ﷺ فأهريقتا، وقال: إنّ الّذي حرّم شربها حرّم ثمنها»[3].

وهي تشعر أو تدلّ على ملازمة حرمة الشيء شرباً أو أكلاً أو انتفاعاً لحرمة ثمنه.

وفي رواية أبي بصير عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن ثمن الخمر؟ قال: «أهدي إلى رسول الله ﷺ راوية خمر بعد ما حرّمت الخمر فأمر بها [4] أن تباع، فلمّا أن مرّبها الذي يبيعها، ناداه رسول الله ﷺ من خلفه، يا صاحب الرّاوية إنّ الذي حرّم شربها فقد حرّم ثمنها، فأمر بها فصبّت في الصعيد، فقال: ثمن الخمر و

١ـ نوادر الراوندي: ١٧ . وفيه: «إنّ أخوف ما أتخوّف على أمّتي من بعدي هذه المكاسب الحرام والشهوة الخفية والربا» ؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ٥٢، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ . وفيه: «إنّ أخوف ما أخاف على أمّتي هذه المكاسب الحرام، والشهوة الخفيّة والربا» ؛ وعنه أيضاً في المستدرك ١٣/ ٦٧، الباب ٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣، وفيه: «إنّ أخوف ما أخاف على أمّتي من بعدي، هذه المكاسب المحرّمة والشهوة الخفيّة والربا».

٢ـ الكافي ٥/ ١٢٤، كتاب المعيشة، باب المكاسب الحرام، الحديث ١ .

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب مايكتسب به، الحديث ١ .

٤ـ الظاهر أنّه على صيغة المجهول والأمر أحد الحضّار (منه قدّس سرّه).

مهر البغيّ وثمن الكلب الّذي لايصطاد من السحت»[١].

ولعلّها، أوضح في التعميم، لمكان إرداف الخمر بمهر البغيّ وثمن الكلب، تأمّل.

ويمكن استفادة العموم من الموارد الخاصّة الواردة فيها الروايات، كثمن الخمر والنبيذ والمسكر والميتة والكلب والعذرة ومهر البغيّ وأجر الكاهن وأجر الزّانية وأُجور الفواحش والرشوة وغيرها[٢]، المستفاد من مجموعها، ولو با لمناسبات و إلغاء الخصوصية، أنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه.

والظاهر منها أنّ الثمن محرّم بعنوان ثمن الحرام أو ثمن النجس، لأنّ الظاهر من تعلّق حكم على عنوان موضوعيّته، فالحمل على حرمته باعتبار التصرّف في مال الغير بلا إذنه، خلاف ظواهر الأدلّة.

ويشهد له، أنّ الظّاهر أنّ ذلك التعبير لم يرد في شيء من المعاملات الباطلة من جهة فقد ما يعتبر فيها.

ثمّ إنّ الظاهر استفادة جهة أُخرى من تلك الروايات، غير أصيلة في البحث عنها في المقام، وهي بطلان المعاملة، لأنّ تحريم الثمن، لايجتمع عرفاً مع الصّحة و إيجاب الوفاء بالعقود، فلازمه العرفي بطلانها، و إن كان الثمن بعنوانه محرماً، مضافاً إلى الإجماع على البطلان، بل يستفاد ذلك من بعض الروايات الظاهرة في الإرشاد عليه:

كرواية دعائم الإسلام عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ : «من اكترى دابّة أو سفينة فحمل عليها المكتري خمراً أو خنازير أو ما يحرم، لم يكن على صاحب الدابّة

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦٥، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٢ـ راجع الوسائل ١٢/ ٦١، كتاب التجارة، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، وراجع أيضاً ص ١٢٦، الباب ٤٠، و١٦٤، الباب ٥٥، و ١٦٦، الباب ٥٦، و ١٦٧، الباب ٥٧.

شيء. وإن تعاقدا على حمل ذلك، فالعقد فاسد، والكري على ذلك حرام»[١].

وعنه ـ عليه السلام ـ : «وما كان محرّماً أصله منهيّ عنه لم يجز بيعه ولاشراؤه»[٢].

وعنه ـ عليه السلام ـ عن آبائه: «أنّ رسول الله ﷺ نهى عن بيع الأحرار، وعن بيع الميتة والخنزير والأصنام، وعن عسب الفحل، وعن ثمن الخمر، وعن بيع العذرة، وقال: هي ميتة»[٣].

وعن علي بن جعفر في قرب الإسناد عن أخيه موسى ـ عليه السلام ـ قال: سألته عن الماشية تكون للرجل، فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها؟ قال: «لا، ولو لبسها فلايصلّ فيها»[٤].

وفي جامع البزنطي، كما عن السّرائر عن الرضا ـ عليه السلام ـ في أليات الأغنام، قال: «لايأكلها ولايبيعها»[٥].

وفي مرسلة ابن أبي نجران أو ابن أبي عمير عن الرضا ـ عليه السلام ـ ، قال: سألته عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنازير وعليه دين هل يبيع خمره وخنازيره ويقضي دينه ؟قال: «لا»[٦].

١ـ المستدرك ١٣/ ١٢١ (الطبع القديم ٢/ ٤٣٤)، الباب ٣٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١؛ وفي دعائم الإسلام ٢/ ٧٨، فصل ذكر الإجارات، الحديث ٢٢٩.

٢ـ دعائم الإسلام ٢/ ١٨، فصل ذكر ما نهي عن بيعه؛ وعنه في المستدرك ١٣/ ٦٥، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٣ـ المستدرك ١٣/ ٧١، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥؛ وفي دعائم الإسلام ٢/ ١٨، فصل ذكر ما نهي عن بيعه، الحديث ٢٢.وفيه «عن بيع الميتة والدم والخنزير».

٤ـ الوسائل ١٢/ ٦٥، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٧؛ وقرب الإسناد: ١١٥.

٥ـ السرائر٣/ ٥٧٣، من مستطرفاته عن جامع البزنطي؛ وعنه في الوسائل ١٢/ ٦٧ الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٦ـ الوسائل ١٢/ ١٦٧، الباب٥٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

وفي رواية يونس: أسلم رجل وله خمر أوخنازير، ثمّ مات، وهي في ملكه، وعليه دين، قال: «يبيع ديّانه، أو ولي له غير مسلم، خمره وخنازيره و يقضي دينه، وليس له أن يبيعه وهو حيّ، ولايمسكه»(١).

ولايضرّ بها لو فرض عدم العمل على الجزء الأوّل منها.

وفي صحيحة ابن أُذينة قال: كتبت إلى أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، أسأله عن رجل له كرم أيبيع العنب والتمر ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو سكراً؟ فقال: «إنّما باعه حلالاً في الإبان الذي يحلّ شربه أو أكله فلابأس ببيعه»(٢).

حيث تشعر بأنّ حلّية الشرب والأكل موجب لعدم البأس، فما كان حراماً لايحلّ بيعه، تأمّل.

وقريب منها غيرها. والإنصاف أنّ المناقشة في بعض ما ذكر سنداً أو دلالة لاتضرّ بالوثوق على ثبوت الحكم من جميعها، فلاينبغي التأمّل في البطلان.

هذا حال الأدلّة اللفظية في المقامات الثلاثة.

كلمات الفقهاء في المقام

وأمّا كلمات الفقهاء من دعاوي الإجماع وغيره فمختلفة:

فمنها: ما تعرّضت للحكم الوضعي أو ظاهرها ذلك، كعبارات الخلاف والوسيلة والغنية والتذكرة.

فالشّيخ في الخلاف ادّعى الإجماع على عدم جواز بيع ما كان نجساً، وعدم

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦٩، كتاب التجارة، الباب٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

جواز بيع السرجين النجس والخمر و المني وغيرها [١].

وهو ظاهر في عدم الجواز الوضعي. ويؤيّده تعبيره بعدم الجواز في كثير من الموارد الّتي لاتكون التجارة بعنوانها محرّمة.

كقوله: لايجوز بيع العبد الآبق منفرداً، وقوله: لايجوز بيع الصوف على ظهور الغنم منفرداً [٢].

وقوله: لايجوز السلم في اللحوم، ولايجوز أن يؤجّل السلم إلى الحصاد والدياس [٣]، إلى غير ذلك. فالجواز واللاجواز في المقامات ظاهران في الوضعي، كما مرّ.

وأمّا السيد ابن زهرة والعلاّمة في التذكرة، فقد ذكرا في شرائط العوضين الطهارة أو الإباحة.

ففي التذكرة: «يشترط في المعقود عليه الطهارة الأصليّة» إلى أن قال: «ولو باع نجس العين كالخمر والميتة والخنزير لم يصحّ إجماعاً» [٤]، ثمّ تمسّك بالآيتين. فمورد دعوى الإجماع هو عدم الصحة.

ثمّ قال: «لايجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منّا؛ وبه قال مالك والشافعي وأحمد، للإجماع على نجاسته فيحرم بيعه»، إلى أن قال: «ولأنّه رجيع نجس فلم يصحّ بيعه كرجيع الآدمي» [٥].

والظاهر من الحرمة، الوضعية، ولو بالقرائن؛ مع أنّ مورد دعواه الإجماع،

١ـ راجع الخلاف ٢/ ٧٣و٨٢، كتاب البيوع، المسائل ٢٧٠، ٣١٠، ٣١١.

٢ـ راجع الخلاف ٢/ ٧٤، كتاب البيوع، المسألة ٢٧٤ و٢٧٦.

٣ـ راجع الخلاف ٢/ ٨٩و٨٨ كتاب السلم، المسألة ١٢و٧.

٤ـ التذكرة ١/ ٤٦٤، كتاب البيع، الفصل الرابع من المقصد الأوّل، المسألة ١.

٥ـ نفس المصدر السابق، المسألة ٤.

عدم الجواز الظاهر في الوضعي؛ وكذا الحال في سائر كلماته، ولو بملاحظة عنوان البحث وملاحظة استدلالاته المناسبة للبطلان، لاحرمة البيع بعنوانه، أعني الإنشاء عن جدّ، كما لايخفى.

وقال ابن زهرة في جملة من كلامه: واشترطنا أن يكون منتفعاً به، تحرّزاً ممّا لامنفعة فيه كالحشرات وغيرها، وقيّدنا بكونها مباحة تحفّظاً من المنافع المحرّمة، ويدخل في ذلك كلّ نجس لايمكن تطهيره إلّا ما أخرجه الدليل»[1]. ثمّ تمسّك بإجماع الطائفة.

وأمّا ابن حمزة فقد ذكر ما لايجوز تملّكه في شريعة الإسلام من أقسام بيع الفاسد[2].

ثمّ إنّ جملة من الإجماعات المدّعاة في الموارد الخاصّة أيضاً، موردها الحكم الوضعي، كمحكي إجماع التذكرة على عدم صحّة بيع الخمر والميتة، وكذا ما عن المنتهى والتنقيح في الميتة، وإجماع الخلاف على عدم جواز بيع أشياء منها الكلب[3].

وعن المنتهى الإجماع على عدم صحّة بيعه[4].

وعن إجارة الخلاف الإجماع على عدم صحّة جعل جلد الميتة أجرة[5].

١ـ الجوامع الفقهيه: ٥٢٤، كتاب البيع من الغنية.

٢ـ راجع الجوامع الفقهيه: ٧٤٤؛ والوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٥٤، فصل في بيان بيع الفاسد.

٣ـ التذكرة ١/ ٤٦٤؛ والمنتهى ٢/ ١٠٠٨ و١٠٠٩، كتاب التجارة، البحث الأوّل من المقصد الثاني؛ والتنقيح الرائع ٢/ ٥، الفصل الأوّل من كتاب التجارة؛ والخلاف ٢/ ٨٠، المسألة ٣٠٢ من كتاب البيوع.

٤ـ المنتهى ٢/ ١٠٠٩.

٥ـ الخلاف ٢/ ٢١٦، كتاب الإجارة، المسألة ٤٤.

وعن المبسوط: لايصحّ بيع الخنزير ولا إجارته ولا الانتفاع به إجماعاً[1].

ومنها: ما تعرّضت لحرمة مطلق الانتفاع أو خصوص التكسّب به، بمعنى أنّ ما يكتسب بالأعيان النجسة حرام، كالإجماعين المحكيين عن شرح الإرشاد و التنقيح قالا في بيان حرمةبيع الأعيان النجسة: «إنّما يحرم بيعها لأنّها محرّمة الانتفاع، وكل محرّم الانتفاع لايصحّ بيعه، أمّا الصغرى فإجماعية»[2] انتهى.

فإنّ أخذ الثمن من أوضح الانتفاعات بها، وأمّا أصل إيقاع البيع فليس انتفاعاً كما هو ظاهر.

وفي المنتهى جعلَ عنوان البحث كذلك: «في ضروب الاكتساب، وفيه مباحث: البحث الأوّل فيما يحرم التكسّب به، وهو أنواع: الأوّل الأعيان النجسة»[3] انتهى.

وهو كما ترى ظاهر في أنّ محطّ البحث أمور يحرم التكسّب بها، أي كسب المال بها، ولهذا يشكل في دعاويه الإجماع على حرمة بيع الأمور المذكورة في خلال بحثه، أن يكون مراده حرمة عنوان البيع، مع أنّ في استدلالاته ما ينافي ذلك، فراجع.

وعن التحرير: «يحرم التكسّب فيما عدى الكلاب الأربعة إجماعاً منّا»[4]. انتهى.

۱ـ المبسوط ۲/ ۱٦٥، كتاب البيوع، فصل في حكم ما يصحّ بيعه وما لا يصحّ.

۲ـ مفتاح الكرامة ٤/ ۱۳، كتاب المتاجر؛ والجواهر ۲۲/ ۹، في حرمة التكسّب بالأعيان النجسة؛ ومجمع الفائدة ۸/ ۲۹، أقسام التجارة... من كتاب المتاجر؛ والتنقيح الرائع ۲/ ٥، الفصل الأوّل من كتاب التجارة.

۳ـ المنتهى ۲/ ۱۰۰۸، كتاب التجارة.

٤ـ مفتاح الكرامة ٤/ ۲۳، المحرّمات من المتاجر؛ والتحرير ۱/ ۱٦۰، المقصد الأوّل فيما يحرم التكسّب به.

والظاهر أنّه ليس معنى التكسّب نفس المعاملة بل تعاطي الثمن في مقابل الأعيان.

وفي المراسم تقسيم المكاسب على خمسة أضرب، حسب الأحكام الخمسة، ومراده المتاجر، ثم قسّم المعايش، إلى ثلاثة أضرب: مباح و محظور و مكروه [1].

ولعلّ مراده بالمعايش مقابل المكاسب، وهو ما يكتسب وما هو معيشته بالاكتساب، وإن كانت عبارته مشوّشة،ولعلّ ذلك هو المراد من عبارة المحقّق[2]، حيث جعل المقسم ما يكتسب به، وقسّمه إلى أقسام، لعدم صحّة العبارة إلاّ بالحمل على أنّ التقسيم لما يكتسب أي ما يتعاطى في مقابل المذكورات، فكأنّه قال: ثمن الأعيان النجسة حرام، وكذا باقي الأقسام، ولايضرّ كون بعض الأقسام حراماً بعنوان الثّمن وبعضها بعنوان كونه مال الغير ، وهذا، وإن كان خلاف ظاهر قوله ما يكتسب به، وكذا يستشكل في المكاسب المكروهة، حيث إنّ ذات المعاملة مكروهة، لكن لايبعد أن يكون لفظة «به» زائدة من قلم النسّاخ، وإلاّ فالكلام في المكاسب المحرّمة، وهي جمع مكسب بمعنى ما يكسب لاما يكتسب به.

وأمّا في المكروهات، فلعلّه قائل بكراهة ما يكسب فيها أيضاً ككراهة أصل العمل، كما لايبعد.

ومنها: ما هي ظاهرة في الحرمة التكليفيّة لأصل المعاملة، أو يدّعى ظهورها فيها، كعبارة نهاية شيخ الطائفة[3].

وفي الانتصار: «وممّا انفردت به الإماميّة القول بتحريم بيع الفقّاع وابتياعه»،

١ـ الجوامع الفقهية :٥٨٥، كتاب المكاسب من المراسم.

٢ـ الشرائع ٢ـ١/ ٢٦٣، كتاب التجارة.

٣ـ النهاية في مجرد الفقه والفتاوي:٣٦٣، باب المكاسب المحظورة....

إلى أن قال: « وإن شئت أن تبني هذه المسألة على تحريمه، فتقول: قد ثبت حظر شربه، وكلّ ماحظرشربه حظر ابتياعه وبيعه، و التفرقة بين الأمرين خروج عن إجماع الأمّة»[١]، انتهى.

وهو دعوى الإجماع في خصوص الفقّاع، لو سلّم ظهوره في الحرمة التكليفيّة، ولاريب في حرمة البيع والشراء في الخمر و الفقّاع وكلّ مسكر، إنّما الكلام في سائر أنواع النجاسات والمحرّمات:

وعن نهاية الإحكام: «بيع الدّم و شراؤه حرام إجماعاً، لنجاسته و عدم الانتفاع به »[٢].

ويحتمل بملاحظة التعليل بعدم الانتفاع به، أن يكون المراد بالحرمة، الوضعية منها، ويحتمل أن يكون هذا الإجماع مستنقذاً من الإجماع على عدم الانتفاع به، بتوهّم أنّ نفس البيع والشراء من الانتفاعات.

وعنه أيضاً ، الإجماع على تحريم بيع العذرة وشرائها[٣]. ويأتي فيه ما تقدّم مع قرب احتمال الخلط بين المقامات الثلاثة المتقدمة، فتوهّم من الإجماع على عدم جواز البيع، الإجماع على حرمته نفساً.

هذا مع ما تقدّم من ظهور حرمة البيع في الوضعية، ولابدّ في بيان الحرمة التكليفية في نفس إيقاع المعاملة ، من بيان أوضح ممّا ذكر.

فتحصّل ممّا مرّ، عدم دليل معتدّ به معتمد في غير المسكرات على حرمة عنوان المعاملة شرعاً، إلاّ أن يدّعى أنّ اعتماد الأصحاب على خبر تحف العقول، أو

١ـ الجوامع الفقهية: ١٨٨، كتاب البيع ...من الانتصار.

٢ـ نهاية الإحكام ٢/ ٤٦٣، كتاب البيع ، البحث الثاني من الفصل الثالث من المقصد الأوّل.

٣ـ نفس المصدر السابق.

كفاية مطابقة فتواهم لمضمونها في جبر سندها.

وفي كلتا الدعويين منع، بل لم يثبت مطابقة فتوى المشهور لمضمونها، كما ظهر ممّا تقدّم من الإجماعات المنقولة.

بقيت فروع

المائعات المتنجّسة

الأوّل: هل يلحق بالأعيان النجسة، المائعات المتنجّسة بها إذا لم تكن قابلة للتطهير، أو مطلقاً، أو لاتلحق بها مطلقاً، أو تلحق في بعض الأحكام ؟ وجوه.

يمكن أن يستشهد بإلحاق كلّ متنجّس بما تنجّس به في الحكم ـ بمعنى أنّ ما تنجّس بالخمر أو سائر المسكرات يلحق بها في الأحكام الثلاثة المتقدّمة، أي حرمة عنوان البيع، و حرمة ثمنه بما هو ثمنه، وبطلان المعاملة، وفي غيرها فيما له من الحكم ـ برواية جابر عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: «أتاه رجل، فقال: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترى في أكله، قال: فقال أبو جعفر ـ عليه السلام ـ: «لاتأكله»، فقال له الرجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها ، قال: فقال له أبو جعفر ـ عليه السلام ـ: «إنّك لم تستخفّ بالفأرة، و إنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء»[1].

بتقريب أنّ التمسّك بالكبرى مع عدم انطباقها على المورد المسؤول عنه، وهو الطعام، لايتمّ إلاّ بتنزيل المتنجّس بالميتة منزلتها، فيظهر منه أنّ المتنجّس بالميتة ميتة حكماً، فيتعدّى إلى غيرها بإلغاء الخصوصيّة، أو عدم القول بالفصل.

١ـ الوسائل ١/ ١٤٩، كتاب الطهارة، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ٢.

وفيه ما لايخفى، فإنّ الظاهر أنّه لم يتمسّك بالكبرى لإثبات حرمة الزيت والسمن، بل بعد بيان حرمتها بقوله: «لاتأكله» لّما قال الرجل ما قال، أراد بيان أنّ الميتة من الفأرة وغيرها حرام بحكم الله ـ تعالى ـ ، والاستخفاف إنّما هو بحكمه ـ تعالى ـ لابها، مع احتمال تفسّخ الفأرة و إرادة الرجل أكل الزيت بما فيه، تأمّل.

مضافاً إلى عدم دلالة الرواية بوجه على إرادة التنزيل، فإنّ إرادته من تلك العبارة في غاية البعد، بل لاتخلو من استهجان، فضلاً عن استفادة عموم التنزيل، وعن إسراء الحكم إلى سائر المتنجّسات، كلّ بحسبه، فيقال: بإسراء حكم كلّ نجس إلى ما تنجّس به.

ويتلوه في الضعف، التشبّث بقوله: نجّسه أو ينجّسه في المتنجّسات، كالمفهوم من قوله: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لاينجّسه شيء» [1] وقوله في النبيذ: «ما يبلّ الميل ينجس حبّاً من ماء» [2].

بتقريب أنّ قوله: «ينجّسه الشيء الفلاني»، أي يجعله نجساً، و بعد عدم صيرورته نجساً عيناً بحسب الواقع، لامحالة ينزّل على التنزيل، و مقتضى إطلاق التنزيل، ثبوت مطلق حكم كلّ نجس له، فإذا تنجّس بالخمر ينزّل منزلتها، و تثبت له أحكامها وهكذا.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ الظاهر أنّ مقابلة النجس والمتنجّس من اصطلاح

١ـ راجع الكافي ٣/ ٢ ،كتاب الطهارة من الفروع، باب الماء الذي لاينجّسه شيء، الحديث ١و٢؛ والتهذيب ١/ ٤٠، باب آداب الأحداث الموجبة للطهارة، الأحاديث ٤٦، ٤٧، ٤٨؛ وعنه في الوسائل ١/ ١١٧، كتاب الطهارة، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ١، ٢، ٥، ٦،و فيها جيعاً: «إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»، وفي عوالي اللئالي ١/ ٧٦: وفيه «إذا بلغ الماء كرّاً لم يحمل خبثاً».

٢ـ الوسائل ٢/ ١٠٥٦، كتاب الطهارة، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٦.

الفقهاء ، ولايبعد القول بأنّ المتنجّس نجس كسائر النجاسات، تأمّل ـ أنّه بعد تسليم التنزيل، لايكون ذلك إلاّ في النجاسة لافي حيثيّات أخر، وغايته لزوم غسل ما تنجّس بملاقي كلّ نجس بنحو ما تنجّس به، فيكون ملاقي الولوغ كالولوغ في نجاسته؛ وملاقي الخمر كالخمر فيها، وهكذا، لافي سائر الآثار.

وبعبارة أخرى: فرق بين تنزيل شيء منزلة الخمر. كما ورد في الفقاع أنّه خمر، وبين تنزيله منزلتها في النجاسة، كما يقال: إنّ الشيء الفلاني نجس كالخمر، أو أنّ الخمر صيّرتها نجساً نحو نجاستها.

هذا، مضافاً إلى أنّ استفادة التنزيل من تلك الروايات مشكلة، بل ممنوعة مطلقاً، حتّى في النجاسة فضلاً عن سائر الآثار كما لايخفى، فلادليل على كون كلّ متنجّس بحكم ما تنجّس به مطلقاً.

كما لادليل على حرمة عنوان التجارة، كالبيع وغيره في المائعات المتنجّسة الغير القابلة للتطهير، كالدبس والسمن، فضلاً عمّاتقبله.

عدى رواية تحف العقول والرضوي[1]، على إشكال في الثانية.

وهما غير صالحتين لإثبات حكم، لضعفهما، بل عدم إحراز كون الثانية رواية، لقرب احتمال كونه كتاب فتوى لفقيه جمع بين الروايات، إلاّ فيما نسبه إلى المعصوم ؛ فيكون مرسلة غير معتمدة.

وعدى ما عن الجعفريات عن علي بن أبي طالب ـ صلوات الله عليه ـ، قال: «بائع الخبيثات ومشتريها في الإثم سواء»[2].

١ـ راجع تحف العقول:٣٣٣؛ وفقه الرضا :٢٥٠.

٢ـ كتاب الجعفريات، المطبوع مع قرب الإسناد:١٧٢؛ وعنه في المستدرك ١٣/ ٦٤، كتاب التجارة، الباب ١ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٤.

وفيه ما مرّ من الإشكال في دلالته، لكونه في مقام بيان الحكم بالتسوية، فلايستفاد منه أنّ الإثم لنفس البيع والشراء، مضافاً إلى أنّ في سنده إشكالاً بجهالة بعض رواته[١].

وأمّا إجماعات الغنية والمنتهى والمسالك فليس شيء منها على هذا العنوان، أي حرمة البيع، كما يأتي.

كما أنّه ليس دليل على أنّ ثمن المتنجّس المائع سحت، إلاّ النبوي المتقدّم من طرق العامّة: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»[٢].

وفيه مضافاً إلى ضعف السند، إمكان الخدشة في الدلالة، بدعوى انصرافه إلى المحرّمات الأصلية، لاما صار حراماً بتبع الغير، ولو نوقش فيه وقيل بإطلاقه، فلا دافع لضعفه.

وقد يتوهّم جبر سنده باستناد الشيخ،وابن زهرة،والحلي،والعلامة، وغيرهم[٣] به.

وفيه: أنّ بناء شيخ الطائفة وابن زهرة بل والعلاّمة كالسيد المرتضى في إيراد الروايات التي من طرق العامّة على إلزام فقهائهم[٤]، لاعلى الاستناد بها في الفتوى، كما لايخفى على الناظر في تلك الكتب.

ولهذا ترى أنّ الشيخ استند في عدم جواز بيع الخمر بإجماع الفرقة ثمّ أورد روايات من العامّة عليه، ولم يستند بواحد من روايات أصحابنا، مع

١ـ راجع ص١٢ من هذا الكتاب، وراجع أيضاً الجواهر ٢١/ ٣٩٨، كتاب الأمر بالمعروف.

٢ـ عوالي اللئالي ٢/ ١١٠ و٣٢٨، و٣/ ٤٧٢.

٣ـ راجع الخلاف ٢/ ٨٢، المسألة ٣١٠ من البيع؛ والجوامع الفقهية: ٥٢٤؛ والسرائر ٣/ ١١٢، كتاب الصيد والذبائح؛ والمختلف: ٦٨٣، الفصل الرابع من كتاب الصيد وتوابعه.

٤ـ الجوامع الفقهية: ١٣٤، كتاب الانتصار، المسألة ١ من كتاب الطهارة.

كثرتها[١]. وأنّ ابن زهرة بعد الاستدلال على اشتراط كون المنفعة مباحة بالإجماع، قال: «ويحتجّ على من قال من المخالفين بجواز بيع الكلاب مطلقاً، وبيع سرقين ما لايؤكل لحمه، وبيع الخمر بوكالة الذمي على بيعها، بما رووه من قوله ﷺ: إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»[٢]، انتهى.

والغفلة عن هذه الدقيقة، أوجبت توهّم جبر سند بعض الأخبار التي ليست من طرقنا، مع أنّ الجابر هو الاستناد في الفتوى، بحيث يحرز أنّ الفتوى الكذائية من المشهور مستندة إلى رواية كذائية، وهذا غيرثابت بذكر الرواية في تلك الكتب المعدّة لبيان الاستدلال على مذهب الإمامية، والردّ على مخالفيهم، ككتابي الانتصار والناصريات، وكتاب مسائل الخلاف، وكتابي المنتهى والتذكرة. و قد اقتفى ابن زهرة أثر علم الهدى في غنيته كثيراً[٣]، بل يشعر أو يدلّ كلامه المتقدّم على عدم اعتبار الرواية المتقدّمة عند أصحابنا، وإنّما احتجّ بها إلزاماً عليهم، وليس عندي كتاب السرائر مع الأسف.

وكيف كان فلايمكن الاستناد بمثل النبوي في الحكم، كما لم يستندوا عليه أصحابنا المتقدّمون، اعتماداً وفتوىً.

وإلاّ النبوي المتقدّم عن عوالي اللئالي: «إنّ الله إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنه»[٤].

١ـ الخلاف ٢/ ٨٣، المسألة ٣١١ من كتاب البيوع.

٢ـ الجوامع الفقهية: ٥٢٤، كتاب البيع من الغنية.

٣ـ راجع الجوامع الفقهية: ١٤٠ من الانتصار، والجوامع الفقهية: ٤٨٧ من الغنية؛ وكذا ١٥٥ و٥٠٦ من نفس الكتابين.

٤ـ عوالي اللئالي ١/ ١٨١، الحديث ٢٤٠؛ والمستدرك ١٣/ ٧٣، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨؛ وسنن أبي داود ٢/ ٣٠٢، كتاب البيوع، باب في ثمن الخمر والميتة، الحديث ٣٤٨٨.

وسنده أوهن من سابقه؛ مع أنّه في المأكول، وإلغاء الخصوصية منه وإسراء الحكم إلى المشروب المحرّم أصلاً وتبعاً محلّ تأمّل، ومرّ حال رواية التحف والرضوي[١].

وإلغاء الخصوصية من الروايات الكثيرة الواردة في نجاسات ومحرّمات خاصّة، بأنّ ثمنها سحت، مشكل بالنسبة إلى المتنجّسات ، لاحتمال أن تكون لأعيان النجاسات خصوصية توجب غلظة في الحكم لاتكون في المتنجّس بها.

والاستدلال على المطلوب بما وردت في العصير [٢] غير وجيه. وأوهن منه الاستدلال بروايات أمر فيها بإهراق الماء والمرق المتنجّسين [٣]، فإنّ الاستدلال بها لبطلان المعاملة بها محلّ إشكال، فضلاً عن الاستدلال لحرمة البيع أو حرمة الثمن، لأنّ الانتفاع بصاع من الماء ليس إلاّ للتوضي أو الشرب عادة، وهما غير جائزين بالماء النجس أو المشتبه به، وليس لهما نفع آخر، ولعلّ الأمر بالإراقة كناية عن عدم نفع له، وكذا المرق لانفع له إلاّ الأكل الممنوع منه، فلاتدلّ تلك الروايات على إلغاء ماليّة الملاقي للنّجس، وإن كان الاحتياط حسناً، بل لاينبغي تركه.

وأمّا بطلان المعاملة به، فالظاهر تسلّمه لدى الأصحاب في الجملة، كما هو مقتضى دعوى إجماع الغنية والمنتهى:

١ـ راجع تحف العقول :٣٣٣؛ وفقه الرضا: ٢٥٠.

٢ـ راجع الوسائل ١٧/ ٢٢٣، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة.

٣ـ راجع الوسائل ١/ ١١٣ و ١١٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ٢، ٤ و١٤؛ وكذا الوسائل ٢/ ١٠٥٦، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨؛ و ١٧/ ٢٨٦، الباب ٢٦ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١. والمستدلّ هو صاحب مستند الشيعة في كتابه ٢/ ٣٣٢، في مبحث حرمة المائعات النجسة.

قال في الأوّل: «وقيّدنا بكونها مباحة، تحفّظاً من المنافع المحرّمة، ويدخل في ذلك كلّ نجس لايمكن تطهيره، إلاّ ما أخرجه الدليل من بيع الكلب المعلّم للصيد، والزيت النجس للاستصباح به تحت السماء، وهو إجماع الطائفة»[1].

ثمّ استدلّ على المخالف في بعض الفروع بالنبويّ المتقدّم.

ودعوى الإجماع بملاحظة ذيل العبارة وصدرها تعمّ المتنجّس، والظاهر دعواه على البطلان.

إلاّ أن يقال: إنّ الظاهر من العبارة أنّ الإجماع هو الدليل المخرج للكلب وتاليه، لاعلى الكليّة المتقدّمة، تأمّل.

وقال في الثاني بعد تقسيم المتنجّسات بالجامد والمائع: «والثاني أن يكون مائعاً، فحينئذ إمّا أن لايطهر كالخلّ والدبس، فهذا لايجوز بيعه إجماعاً، لأنّه نجس لايمكن تطهيره من النجاسة فلم يجز بيعه كالأعيان النجسة، وإمّا أن يطهر كالماء، ففيه للشافعي وجهان: أحدهما أنّه لايجوز بيعه، لأنّه نجس لايمكن غسله، ولايطهر بالغسل فلايجوز بيعه كالخمر»[2] انتهى.

وهذا التقسيم وإن كان في ذيل البحث عمّا تحرم التكسّب به، لكن ظاهر كلامه دعوى الإجماع على الحكم الوضعي، ولعلّه استفاد حرمة التكسّب به من الحكم الوضعي، ولو كانت الحرمة لأجل عدم انتقال المال إلى البائع، فيكون مراده من حرمة التكسّب أعمّ ممّا حرم بعنوان التكسّب أو بعنوان التصرّف في مال الغير.

وكيف كان إنّ ظاهره الإجماع على بطلان المعاملة، لاحرمة الثمن بعنوانه.

ويمكن التشبّث للبطلان بنقل الخلاف الإجماع كراراً، على أنّ ما كان نجساً

١ـ الجوامع الفقهية: ٥٢٤، كتاب البيع من الغنية.

٢ـ المنتهى ١/ ١٠١٠، فيما تحرم التكسّب به من كتاب التجارة، القسم الثاني من قسمي النجس.

لايجوز بيعه في بيع القرد والسرجين النجس والمني [١] على إشكال. وحكي عدم جواز بيع ما لايقبل التطهير عن جملة من كتب القدماء والمتأخرين [٢]. والإنصاف أنّ بطلانها في الجملة مفروغ عنه لدى الأصحاب، فلاينبغي الخدشة فيه.

ما هو موضوع الحرمة؟

الثاني: يمكن بحسب التصوّر أن يكون موضوع الحكمين المتقدّمين ـ في غير المسكرات والأحكام الثلاثة فيها ـ ما كان محرّم الانتفاع من جميع الجهات، بحيث لو كان فيه جهة حليّة لم تترتّب عليه الأحكام أو بعضها.

أو يكون الموضوع ما كان محرّم الانتفاع ولو بجهة من الجهات، ولو كان محلّل الانتفاع بجهات أخر، فيكون جلد الميتة مثلاً موضوع الحكمين، أي البطلان وحرمة الثمن، ولو جاز الاستقاء به للبساتين وبيع لأجله، بمجرّد كونه محرّم اللبس مثلاً.

أو يكون الموضوع ما كان فيه جهة حرمة إذا اتّجر به لأجلها، دون ما كان فيه جهة حليّة واتّجر به لأجلها. فالعناوين المشتملة على جهتين يكون حكم الاتّجار والتكسب بها تابعاً لوقوعها لتلك الجهة، فالعصير المغليّ يحلّ بيعه للتخليل، ولايحلّ للتخمير أو الشرب.

ثمّ على هذا الاحتمال يمكن أن يكون شرط الحرمة الاتّجار لأجل جهة الفساد فمع عدم قصد جهة من الجهات يكون محلّلاً، أو يكون شرط الحليّة قصد

١ـ راجع الخلاف ٢/ ٨١، ٨٢و٧٣، المسائل ٣٠٦، ٣٠٨، ٣١٠ و٢٧٠ من كتاب البيوع.

٢ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ١١و١٢، المحرمات من المتاجر؛ والجوامع الفقهية: ٥٢٤ كتاب البيع من الغنية؛ والقواعد ١/ ١٢٠ في المتاجر؛ والإرشاد ١/ ٣٥٧؛ وشرح اللمعة ١/ ٣٠٨ في المتاجر؛ ومستند الشيعة ٢/ ٣٣٢ في التجارة.

جهة الصلاح فلايحلّ إلاّ معه، ويكون الاتّجار به على نحو الإطلاق وبلاقصد جهة محرّماً.

وهنا احتمالات أخر كاحتمال أن يكون المحرّم بيعه لمن يعلم أنّه يستعمله في الحرام، والمحلّل بيعه لمن يعلم أنّه يستعمله في المحلّل، إلى غير ذلك.

فالأولى صرف الكلام إلى مفاد الروايات، ليتّضح مقدار دلالتها في العناوين النجسة، ثمّ البحث عن مستثنياتها على فرض عموم فيها.

مفاد الروايات في المقام

فنقول: المستفاد من فقرات من رواية تحف العقول هو الاحتمال الثالث.

قال: «وأمّا تفسير التجارات في جميع البيوع، ووجوه الحلال من وجه التجارات الّتي يجوز للبائع أن يبيع ممّا لايجوز له، وكذلك المشتري الّذي يجوز له شراؤه ممّا لايجوز، فكلّ مأمور به ممّا هو غذاء للعباد وقوامهم به في أمورهم؛ ووجوه الصّلاح الّذي لايقيمهم غيره، ممّا يأكلون ويشربون» إلى أن قال: «وكلّ شيء يكون لهم فيه الصلاح من جهة من الجهات، فهذا كلّه حلال بيعه وشراؤه وإمساكه واستعماله وهبته وعاريته.

وأمّا وجوه الحرام من البيع، فكل أمر يكون فيه الفساد ممّا هو منهي عنه من جهة أكله»، إلى أن قال: «أو شيء يكون فيه وجه من وجوه الفساد، نظير البيع بالربا، أو بيع الميتة»، إلى أن قال: «فهذا كلّه حرام محرّم، لأنّ ذلك كلّه منهي عن أكله وشربه ولبسه وملكه وإمساكه والتقلّب فيه بوجه من الوجوه، لما فيه من الفساد، فجميع تقلّبه في ذلك حرام ...».

فإنّ مقتضى إطلاق صدرها، أنّ كلّ شيء يكون فيه وجه من وجوه

الصلاح، جاز الاتّجار والتكسّب بـه مطلقـاً، و إن كـان فيـه وجـه أو وجـوه من الفساد. ومقتضى إطلاق ذيلها مع قطع النظر عن الصدر، وعن جهة تأتي الإشارة إليها، أنّ كلّ مـا فيه جهة من جهـات الفساد ، يحرم الاتّجار به. ومقتضى الجمع بينهما عرفـاً، أنّ ما فيه جهة صـلاح وفساد، إذا كان التقلّب لأجل الصـلاح يكون حلالاً، و إن كان لجهـة الفساد يكون حراماً، بل مقتضى منـاسبة الحكم والموضوع وفهم العرف والعقلاء من الرواية، من أنّ جهة الفساد أوجبت حرمة المعاملة لأجل ترتّب الفساد عليها، أنّ التقلّبات بهذه الجهـة محرّمة، فلا إشكال في استفادة ذلك عرفاً. مضافاً إلى ظهور قوله :«فجميع تقلّبه في ذلك حرام» في أنّ تقلّب هذا الشيء في ذلك الوجه الحرام حرام.

واحتمال أن يكـون المراد أنّ تقلّـب الإنسـان في ذلك الشيء المشتمـل على الفساد حرام، بعيد مخالف للظاهر، سيّما مع ما مرّ من مناسبة الحكم و الموضوع، و مقابلـة الصدر و الـذيل، مضافـاً إلى ظهور بعض فقـراتها الأخر، مثل مـا ذكر في تفسير الإجارات في ذلك أيضاً.

فلـو كانـت الروايـة معتمـدة، صارت مـوجبـةً للتصرّف في سائر روايـات الأبواب، لحكومتها عليها لو فرض لها إطلاق.

ونحوهـا رواية فقـه الرضـا ـ عليه السلام ـ والدعائم[1]، فـإنّ مقتضى الجمـع العقلائي بين صدرهما وذيلهما، والمناسبة بين الحكـم و الموضوع، أنّ الحلية والحرمة تـابعتـان لـلاستعمال في جهـة الصلاح و الفسـاد، على نحـو مـا تقـدّم في روايـة التحف[2].

١ـ راجع فقه الرضا: ٢٥٠، باب التجارات...، ودعائم الإسلام٢/ ١٨، كتاب البيوع، الحديث ٢٣.

٢ـ تحف العقول: ٣٣٣.

نعـم، يمكن استفـادة عـدم الجواز ، فيما إذا علـم أنّـه يستعملـه في جهـة الفساد، من رواية التحف وما يتلوها أيضاً. هذا حال العمومات في الباب.

وأمّا غيرها فالروايات الواردة في الخمر على طائفتين:

إحداهما: المستفيضـة المشتملـة على لعن رسـول الله ﷺ الخمر، وغـارسها و حارسها إلى غير ذلك.

كرواية جابر، عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ ، قال: «لعـن رسول الله ﷺ في الخمر عشرة: غارسهـا وحارسها وعـاصرها وشاربها وسـاقيها وحـاملها و المحمولـة إليه وبائعها ومشتريها وآكل ثمنها»[1]. وقريب منهـا غيرها من الـروايات الكثيرة من الفريقين[2].

وهذه الطائفة قاصرة عن إثبات الحرمة لمطلق بيع الخمر، كما لو باع للتخليل لو فرض إمكانه، أو باع للتـداوي، إن قلنا بجوازه في مورد الاضطرار، لا لأدلّة رفع ما اضطـرّوا إليه ، بل لقصـور الـروايـات عن إثبـات الحكـم لغير البيع والشراء المتداولين في سوق الفساق.

فلو فرض أنّ العصير المغلي بنفسه صـار خمراً، ثمّ صار خلاً، فعصره عاصر للتخليل فهل يمكن أن يقال: إنّه ملعون بلسان رسول الله ﷺ، لأنّه عصر ما يصير خمراً و لو صار خـلاً بعده، وكان عصره للخلّ؟ لاأظنّ بأحـد احتماله، وذلك لأنّ الظّـاهر المستفـاد من تلك الـروايات ، أنّ الشرب المعمـول به، وكـلّ ما هـو من مقدّماته أو مربوط به حرام، لاالحرمة المقدّمة، فإنّها ليست بحرام جزماً، بل لجعل

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦٥، الباب ٥٥من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٦٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به؛ وصحيح مسلم ٢/ ٢٥٧ و٢٦٩، الباب ١و٧ مـن كتاب الأشربـة؛ وسنن أبي داود٢/ ٣٤٩، الباب ١ مـن كتاب الأشربـة؛ وصحيح البخاري ج٩ـ٧/ ١٩٧، كتاب الأشربة.

الحرمة عليها سياسة لقلع الفساد.

وكيف كان، لاشبهة في عدم دلالة تلك الطائفة على حرمة المعاملة، ولا الثمن ولا بطلانها في غير ما قلناه.

والطائفة الأخرى: ما دلّت على حرمة ثمنها.

كصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ : «في رجل ترك غلاماً له في كرم له يبيعه عنباً أو عصيراً، فانطلق الغلام فعصر خمراً ثمّ باعه، قال: لايصلح ثمنه. ثمّ قال: إنّ رجلاً من ثقيف أهدى إلى رسول الله ﷺ راويتين من خمر، فأمر بهما رسول الله ﷺ فأهريقتا، وقال: إنّ الّذي حرّم شربها حرّم ثمنها...» وقريب منها غيرها[1].

وهذه الطائفة أيضاً قاصرة عن إثبات الحكم بنحو الإطلاق، لأنّ المتعارف في بيع الخمر ـ بحيث كان غيره نادراً جداً سيّما في تلك الأزمنة ـ هو البيع للشرب الحرام.

وأمّا التخليل فالظاهر عدم انقلاب الخمر خلاً. وما وردت في بعض الروايات من تخليلها بالعلاج[2]، لعلّها الّتي كانت في حال الغليان، واختمرت في الجملة، دون ما صارت خمراً. ولهذا أمر رسول الله ﷺ بإهراقها، وإهراق جميع ما في المدينة من الخمر، على ما في بعض الروايات[3].

فلو كان انقلابها إلى الخلّ ممكناً، لكان من البعيد الأمر بإهراقها. ولهذا

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١، وقريب منه الحديث ٢ و٦ من الباب.

٢ـ الوسائل ٢/ ١٠٩٨، كتاب الطهارة، الباب ٧٧ من أبواب النجاسات.

٣ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٦٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به؛ والوسائل ١٧/ ٢٢٢، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

لايجوز إراقة العصير المغلي بنفسه أو بالنار، ولو أحرز كونها خمراً، إذا أراد صاحبه أن يعمل به خلاً أو دبساً.

نعم لايمكن حمل ما دلّت على جعل الخمر العتيقة خلاً على ما ذكرناه [١]، فلابدّ من تأويل آخر فيها، لو ثبت عدم إمكان جعلها خلاً بالعلاج. ولو فرض إمكانه، لكن لاشبهة في عدم تعارفه، وعدم كونه من المنافع المطلوبة لها، ولعلّ الأمر بإراقتها ـ بعد فرض إمكان التخليل ـ كان من الأحكام السياسية لقلع مادّة الفساد، وقطع عذر الشاربين للخمر، حيث يمكن لهم الاعتذار باتّخاذها للتخمير.

وكيف كان فلاشبهة في أنّ المنفعة المتعارفة لها الشرب، والأدلّة منصرفة عن غيره، والتداوي بها ـ لو جوّزناه في بعض الموارد النادرة ـ ليس بحيث يدفع الانصراف أو يمنع عن الإراقة.

وبالجملة: إنّ صاحب الراوية ـ في الرواية المتقدّمة ـ إنّما أهدى الخمر لرسول الله ﷺ، لكونها من أحبّ الأشياء عندهم، وقوله: «إنّ الّذي حرّم شربها حرّم ثمنها»، لايستفاد منه إلاّ الثمن في بيع الخمر، حسب تعارفه عندهم، وكان صاحب الراوية يريد بيعها كذلك، لاالمورد النادر الّذي يجب أو يجوز شربها.

فلو فرض في مورد صار العصير في غليانه خمراً، يمكن تخليلها، فبيعت لذلك، لاتدلّ مثل تلك الروايات على منعه، كما لايخفى.

ونحوها ما دلّت على أنّ ثمن الخمر سحت، من الروايات المستفيضة [٢]، فإنّ الظاهر منها أنّ التكسّب بها في التّجارة المتعارفة كذلك.

وإن شئت قلت: إنّ الأدلّة منصرفة إلى ما هو المعهود الشائع، والنادر بهذه

١ـ راجع الوسائل ٢/ ١٠٩٨، كتاب الطهارة، الباب ٧٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢ـ راجع الوسائل ١٢/ ٦١، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به.

المثابة منسي عن الأذهان، سيّما مع المناسبات المغروسة فيها.

هذا حال ما يمكن، أو يتوهّم استفادة حرمة أصل المعاملة بعنوانها منها.

وأمّا ما دلّت على حرمة الثمن أو بطلان المعاملة، فمضافاً إلى بعض ما مرّ، النبوي المتقدم: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»[1] وفيه احتمالات:

الاحتمالات في النبويّ المشهور

منها: أن يراد به أنّ التحريم إذا تعلّق بذات شيء، بأن يقال: حرّمت عليكم الميتة مثلاً، حرّم ثمنه، لأنّ تحريم الذّات تحريم جميع منافعها، ومنها الثمن، فيكون بياناً لحدود ما شرّع الله تعالى، لا لأصل التشريع.

أو يراد الإخبار بالملازمة بين ما إذا تعلّق الحرمة بذات شيء، وبين حرمة ثمنه.

إمّا لأنّ حرمة ذات شيء، حرمة جميع الانتفاعات منها بلا وسط، كالشرب والأكل وهكذا، وهي ملازمة لحرمة ثمنه، لأجل إسقاط ماليته فلايجوز معاملته، أو لحرمة ثمنه بما هو ثمنه نظير ما مرّ.

وإمّا لأنّ حرمة ذاته، بحرمة الانتفاعات المقصودة منه، ومع سلبها لايصحّ بيعه لأنّه مسلوب المنفعة عرفاً بهذا اللحاظ وفي محيط القانون، فيكون ثمنه حراماً لعدم وقوع المعاملة.

أو مع سلبها يحرم ثمنه بحكم الشرع، وبعنوان كونه ثمنه نظير ما تقدّم.

أو يراد أنّ الله إذا حرّم شيئاً في الجملة بأيّ نحو، سواء تعلّقت الحرمة بذاته،

١ـ عوالي اللئالي ٢/ ١١٠ و ٣٢٨؛ و ٣/ ٤٧٢.

أو نهى عن شربـه، أو أكله، أو لبسـه، أو غيرِ ذلك، حـرّم ثمنه، لإسقـاط ماليتـه شرعاً، أو لتحريم ثمنه بما هو.

أو يراد أنّه إذا حـرّمت منافعـه المقصودة، سـواء حرّمهـا بتعليق الحكم على ذاته، أو على تلك المنفعة المقصودة، حرّم ثمنه.

ولعلّ الأظهـر من بينهـا هـو ما قبـل الأخير، لاقتضاء الإطـلاق، وللتفـاهم العرفي.

واحتمال أن يكون نظـره في ذلك إلى ما تعلّق التحريم بـذات الشيء، فبعيد جدّاً على جميع احتمالاته سيّما الأوّل.

ويؤيّد الاحتمال المذكور، النبوي المتقـدّم عن عوالي اللئالي: «إنّ الله إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنـه»، وصحيحة محمّد بن مسلم[1] عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ المتقدّمـة، وفيها: إنّ الـذي حرّم شربها حرّم ثمنهـا. وتؤيّـده أيضاً، الروايات الواردة في موارد كثيرة على تحريم الثمـن، مع عدم تحريم جميع المنافع[2]، سنشير إلى جملة منها.

ثمّ إنّ مقتضـى إطلاق النبـوي، و إن كان حـرمـة ثمن ما حـرّم، سـواء بيع لاستفادة المنفعة المحرّمة، أو المحلّلة، وسواء بيع لمن يستفيد منه المحرّم أو لا، لكن لايبعد دعـوى دلالتها على التحريـم في القسم الأوّل من الشقّين، لمناسبـة الحكم والموضوع، والوثوق بأنّ التحريم إنّما هو للفساد المترتّب عليه.

فلايشمل ما إذا بيع لصلاح حال الناس،وللجهة المحلّلة، سيّما مع ما تقدّم من دلالة رواية تحف العقول والرضوي والدعائم، على ذلك.

١ـ راجع ص ٢١ و ٤١ من الكتاب.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٦١، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به.

وسيّما مع ما ورد في الموارد العديدة من تجويـز بيع المحرّم لاستفادة المحلّل، والغرض العقلائي المباح، كروايات وردت في تجويز بيع الكلب الصيود [١].

ورواية أبي القاسم الصيقل، الدّالة على جواز بيع غلاف السيوف من جلود الميتة[٢].

وما وردت في تجويـز بيع الزيت المتنجّس، لـلاستصباح تحت السماء، وممن يعمل صابوناً [٣]

وما دلّت على جواز بيع المغنّية، إذا كان الاشتراء لتذكّر الجنّة لا للتغنّي [٤]

ومـا دلّت على جـواز عمـل الحبائل و غيرهـا بشعـر الخنـزيـر [٥]، الظاهر منهـاجواز بيعهـا، ضرورة أنّ عملها إنّما هـو للمعيشـة والتكسّب، كما يظهـر من الروايات.

ومـا وردت في جواز بيع العجين مـن الماء النجس ، ممّن يستحلّ الميتـة [٦]، تأمّل.

بل بعض الروايات في الخمر شـاهدأيضاً:

كصحيحة جميـل ، قال: قلت لأبي عبـد الله ـ عليه السلام ـ يكون لي على الـرجل الـدراهم فيعطيني بها خمراً ، فقـال: «خذهـا ثـمّ أفسدهـا؛ قـال عليّ: واجعلهـا

١ـ الوسائل ١٢/ ٨٢، كتاب التجارة، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٢٥ ، كتاب التجارة، الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ .

٣ـ الوسائل ١٢/ ٦٦ ، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به؛ والمستدرك ١٣/ ٧١، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٨٦، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به.

٥ـ الوسائل ١٢/ ١٦٧ ، الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به.

٦ـ الوسائل١٢/ ٦٧، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به.

خلاً»(١).

ويحتمل أن يكون المراد بعليّ أمير المؤمنين ـ صلوات الله عليه ـ، واستشهد أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ بقوله، ويحتمل أن يكون المراد عليّ بن الحديد، أحد رواة السند؛ نقل عنه بعض الرواة المتأخّر منه تفسيره للإفساد.

والظاهر منها: جواز أخذها في مقابل الدين، ووقوعها عوضه إذا أخذها للتخليل.

وعن عبيد بن زرارة في الموثّق، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الرجل يأخذ الخمر فيجعلها خلاً، قال: «لا بأس»(٢).

والظاهر منه الأخذ من الغير؛ لعدم تعارف جعل العصير خمراً، ثمّ خلاً، وليس المراد من الخمر العصير المغلي جزماً، ومقتضى إطلاقه جواز الأخذ ولو بشراء، تأمّل.

بل الظاهر من ذيل صحيحة أبي بصير أنّ الحكم بحرمة التقلّب في الخمر، لأجل إرادة الفساد.

وفيها: قلت: إنّي عالجتها وطيّنت رأسها ثمّ كشفت عنها، فنظرت إليها قبل الوقت، فوجدتها خمراً، أيحلّ لي إمساكها قال: «لا بأس بذلك، إنّما إرادتك أن يتحوّل الخمر خلاً؛ وليس إرادتك الفساد»(٣).

والإنصاف أنّ الناظر فيما تقدّم، يستظهر من قوله: «إذا حرّم الله... » أنّ تحريم الثمن فيما إذا بيع في مورد الفساد لا مطلقاً، ولا أقلّ من قصوره عن الإطلاق.

١ـ الوسائل ١٧ / ٢٩٧، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦.

٢ـ الوسائل ٢ / ١٠٩٨، كتاب الطهارة، الباب ٧٧ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٣ـ الوسائل ١٧ / ٢٩٨، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١١.

كلمات الفقهاء في المقام

ثمّ لايبعد أن تكون كلمات الفقهاء، أو جملة منها أيضاً موافقة لما ذكرناه:

قال في الخلاف في جملة من أدلّته على جواز بيع الزيت النجس ممّن يستصبح به تحت السماء: «وروى أبو علي بن أبي هريرة في الإفصاح، أنّ النبي ﷺ أذن في الاستصباح بالزيت النجس. وهذا يدلّ على جواز بيعه، وأنّ لغيره لايجوز إذا قلنا بدليل الخطاب»[1].

وقد جعل ابن زهرة [2] إباحة المنفعة من شرائط العوض، تحفّظاً من المنافع المحرّمة، وأدخل كلّ نجس لايمكن تطهيره فيها. فيظهر منه دوران الصحّة والفساد مدار جواز الانتفاع وعدمه.

وقد استدلّ العلاّمة في المنتهى غير مرّة؛ على جواز البيع و الإجارة، بجواز الانتفاع بالشيء.

قال: «يجوز إجارة الكلب، وهو قول بعض الشافعية، وقال بعضهم: لايجوز. لنا أنّها منفعة مباحة؛ فجازت المعاوضة عنها» [3]. وقريب منه في التذكرة.[4]

وقال في ما ليس بنجس من العذرات: «أنّها طاهرة ينتفع بها، فجاز بيعها»[5] تأمّل.

١ـ كتاب الخلاف ٢/ ٨٣، المسألة ٣١٢ من كتاب البيوع.

٢ـ الجوامع الفقهية : ٥٢٤، أوّل كتاب البيع من الغنية.

٣ـ المنتهى ٢/ ١٠٠٩، فيما يحرم التكسّب به من كتاب التجارة، النوع الأوّل.

٤ـ التذكرة١/ ٤٦٤، كتاب البيع ، المسألة ٤ من شرائط العوضين.

٥ـ المنتهى ٢/ ١٠٠٨.

واستدلّ على صحّة بيع الكلب بصحّة الانتفاع به، في المنتهى والتذكرة.

وقال في التذكرة: «إن سوّغنا بيع كلب الصيد، صحّ بيع كلب الماشية والزرع والحائط؛ لأنّ المقتضي، وهو النفع حاصل».[١]

واستدل على عدم جواز إجارة الخنزير وبيعه، بأن لامنفعة فيه.

وقال: «يجوز بيع كلّ ما فيه منفعة، لأنّ الملك سبب لإطلاق التصرّف، والمنفعة المباحة كما يجوز استيفاؤها، يجوز أخذ العوض عنها، فيباح لغيره بذل ماله فيها».[٢] إلى غير ذلك من كلماته.

وقد مرّ عن شرح الإرشاد للفخر، و التنقيح للمقداد، في الأعيان النجسة: «إنّما يحرم بيعها لأنّها محرّمة الانتفاع، وكلّ محرّم الانتفاع لايصحّ بيعه».[٣]

هذا مع أنّ تحصيل الإجماع أو الشهرة المعتمدة في مثل هذه المسألة الّتي تراكمت فيها الأدلّة، وللاجتهاد فيها قدم راسخ، غير ممكن، سيّما مع تمسّك جملة من الأعيان بالأدلّة اللفظية.

هذا حال الكبرى الكلّية، ولابدّ في الاستنتاج من البحث الكلّيّ عن صغريها، ثمّ البحث عن جزئيات المسائل.

ما هو ثمرة الأصل الأوّلي والثانويّ في الانتفاع بكل شيء؟

فنقول: لاشبهة في أنّ الأصل الأوّلي ـ كأصالتي الحلّ والإباحة، وعموم خلق ما في الأرض جميعاً لنا ـ جواز الانتفاع بكلّ شيء، من كلّ وجه، إلاّ ما قام الدليل

١ـ التذكرة ١/ ٤٦٤، كتاب البيع، شرائط العوضين.

٢ـ نفس المصدر.

٣ـ راجع ص ٢٧ من هذا الكتاب.

على التحريم.

وقد ادّعي الأصل الثانوي على حرمة الانتفاع بالأعيان النجسة وبالمتنجّسات، مستدلاً بالكتاب والسنّة والإجماع [١].

فمن الأوّل، قوله تعالى: ﴿إنّما الخمر و الميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه﴾ [٢] بدعوى رجوع الضمير إلى الرجس، وأنّ وجوب الاجتناب عن المذكورات لانسلاكها فيه، إمّا حقيقةً كالخمر، أو ادّعاءً كغيرها، وأنّ الرجس هو النجس المعهود، ووجوب الاجتناب عن الشيء يقتضي عدم الانتفاع بشيء منه، وإلاّ لم يناسب التعبير بالاجتناب والتباعد عنه، فتدلّ على حرمة الانتفاع مطلقاً عن كل رجس و نجس [٣].

منع دلالة الكتاب على حرمة الانتفاع بالنجس

وفيه أوّلاً: ممنوعية رجوع الضمير إلى الرجس، إذ من المحتمل رجوعه إلى عمل الشيطان، بل لعلّه الأنسب في مقام التأكيد عن لزوم التجنّب عن المذكورات. ولو سلّم رجوعه إليه، لايسلّم الرجوع إليه مطلقاً، بل مع قيد كونه من عمل الشيطان، وإلاّ فلو كانت علّة وجوب الاجتناب، كون الشيء رجساً لم يكن ذكر عمل الشيطان مناسباً.

والرجوع إلى كلّ منهما مستقلاً، لو فرض إمكانه خلاف الظاهر.

فيمكن أن يقال ـ بعد رجوع الضمير إلى الرجس الذي من عمل الشيطان ـ

١ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٩٥، كتاب المطاعم والمشارب؛ و المكاسب للشيخ الأعظم: ١١ في وجوب إعلام تنجيس المبيع.

٢ـ سورة المائدة (٥)، الآية ٩٠.

٣ـ راجع مجمع البيان ٤ ـ٣/ ٣٧٠، وزبدة البيان: ٤١، كتاب الطهارة، نجاسة الخمر.

: إنّ الرجس على نوعين : ما هو من عمله يجب الاجتناب عنه، وما ليس كذلك لايجب، فتدلّ أو تشعر على جواز الانتفاع في الجملة بالنجاسات.

وثانياً: أنّ الظاهر منها، ولو بمناسبة قوله: **﴿من عمل الشيطان﴾**، وبقرينة قوله متّصلاً به: **﴿إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدّكم عن ذكر الله وعن الصلاة﴾** أنّ شرب الخمر والمقامرة وعبادة الأوثان رجس من عمله، لابنحو المجاز في الحذف، بل بادّعاء أن لاخاصّية للخمر، إلّا شربها، و لاللميسر إلّا اللعب، إذا كان المراد به آلاته، وأمّا إن كان المراد، اللعب بالآلة فلا دعوى فيه، ويكون قرينةً على أنّ المراد بالخمر أيضاً شربه، وبالأنصاب عبادتها، بنحو ما مرّ من الدعوى.

فإنّ إيقاع العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة، إنّما هو بشرب الخمر والمقامرة. وإمساكها للتخليل، ليس من عمل الشيطان، ولاآلة له لإيقاع العداوة والبغضاء والصدّ عن ذكر الله.

هذا مع أنّ في كون الرجس بمعنى النجس المعهود إشكالاً، فإنّه ـ على ما في كتب اللغة[1] ـ جاء بمعان، منها: العمل القبيح. فدار الأمر بين حمله على الرجس بمعنى القذر المعهود، وارتكاب التجوز في الآية زائداً على الدعوى المتقدّمة، أو حمله على القبيح وحفظ ظهورها من هذه الحيثية، والثاني أولى.

مع أنّ في تنزيل عبادة الأوثان ـ التي هي كفر بالله العظيم ـ منزلة القذارة ، أو تنزيل نفسها منزلتها ـ أي منزلة القذارة الصورية في وجوب الاجتناب ـ ما لايخفى من الوهن، فإنّه من تنزيل العظيم، منزلة الحقير في مورد يقتضي التعظيم، تأمّل.

١ـ راجع لسان العرب ٦/ ٩٥، ومقاييس اللغة ٢/ ٤٩٠، ومجمع البحرين ٤/ ٧٣، ....

ومنه: آية تحريم الخبائث [١]، بتقريب أنّ النجاسات والمتنجّسات من الخبيثات وأنّ الحرمة إذا تعلّقت بذات الشيء، تفيد حرمة مطلق الانتفاعات، لأنّ التعلّق بها مبنيّ على الدّعوى، وهي أنسب لها.

ويظهر النظر فيه بعد ذكر الآية الكريمة، قال تعالى: ﴿فسأكتبها﴾ ـ أي الرحمة ـ ﴿للّذين يتّقون ويؤتون الزكاة والّذين هم بآياتنا يؤمنون* الّذين يتّبعون الرّسول النبيّ الأُمّي الّذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحلّ لهم الطيّبات ويحرّم عليهم الخبائث...﴾ [٢].

فإنّ مبنى الاستدلال، على دعوى تعلّق الحرمة على عنوان الخبيثات.

وأنت خبير بأنّ الآية ليست بصدد بيان تحريم الخبائث، بل بصدد الإخبار عن أوصاف النبي ﷺ بأنّه يأمرهم بالمعروف.... وليس المراد أنّ النبيّ ﷺ يحرّم عنوان الخبائث أو ذاتها، ويحلّ عنوان الطّيبات أو ذاتها، بل بصدد بيان أنّه يحلّ كلّ ما كان طيّباً، ويحرّم كلّ ما كان خبيثاً، بالحمل الشائع، ولو بالنهي عن أكله وشربه، فإذا نهى عن شرب الخمر، وأكل الميتة، ولحم الخنزير، وهكذا، يصدق أنّه حرّم الخبائث. فلا دلالة للآية على تحريم عنوان الخبائث، وهو ظاهر.

ومن ذلك يظهر أنّ الاستدلال بمفهوم قوله تعالى: ﴿يسألونك ما ذا أحلّ لهم قل أحلّ لكم الطيّبات﴾ [٣]، ليس على ما ينبغي؛ فإنّ المراد من حلّية الطيّبات، حلّية ما كان طيّباً، بالحمل الشّائع، لا أنّ الحلّية متعلّقة بعنوان الطيّب أو ذاته.

وإن شئت قلت: إنّ هذا جمع للتعبير عمّا هو حلال، لأنّ الحلال في

١ـ سورة الأعراف (٧)، الآية ١٥٧.

٢ـ سورة الأعراف (٧)، الآيتان ١٥٦ـ ١٥٧.

٣ـ سورة المائدة(٥)، الآيه ٤.

الشريعـة شيء واحد هـو عنوان الطيّـب، والحرام شيء واحد هـو عنـوان الخبيث المقابل له.

هذا، مضافاً إلى أنّ الظاهر ـ بقرينـة صدرها وذيلها ـ حلّية الأكل، كما تأتي الإشارة إليه.

مع أنّ المفهـوم ـ على فرضـه ـ لم يحلّ لكم غير الطيّبـات، لاحـرّم عليكم الخبائث، فلاينتج لما نحن بصدده.

مضافاً إلى إمكان إنكار المفهوم، ولو كان بصدد التحديد.

ومنه: قوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾ [1]، بنحو ما تقدّم من التقريب.

وفيـه: أنّه لم يتّضـح أنّ المراد بالرّجز الرجس، فـإنّه بمعـان، منها: عبـادة الأوثان، وفي المجمع: «أنّه بالضم اسم صنم فيما زعموا. وقال قتادة: هما صنمان: أساف ونائلة» [2]. انتهى.

ولعلّ الأقـرب أن يكـون الأمـر، بهجـر الأوثـان أو عبـادتها، وأمّـا النجس المعهود، فمن البعيد إرادته في أوّل سـورة نزلت عليه ﷺ ـ على ما قيل ـ [3] أو بعد إقرأ، قبل تأسيس الشريعة، أصولاً وفروعـاً، على ما يشهد به الذوق السليم. ولهذا لايبعد أن يكـون المراد بقولـه: ﴿وثيابك فطهّر﴾، غير تطهير اللبـاس، بل تنزيـه نسائه، أو أقربائه عن دنس الشرك ـ على ما قيل ـ أو غير ذلك ممّا فسّر. [4] هذا حال الآيات.

١ـ سورة المدّثر (٧٤)، الآية ٥.

٢ـ راجع مجمع البيان ١٠ـ٩/ ٥٧٨و٥٨١.

٣ـ راجع مجمع البيان ١٠ـ٩/ ٥٧٩، والتبيان ١٠/ ١٧١ في تفسير السورة.

٤ـ راجع مجمع البيان ١٠ـ٩/ ٥٨٠و٥٨١.

منع دلالة الأخبار (العامّة والخاصّة) على حرمة الانتفاع بالنجس

وأمّا الأخبار: فقد استدلّ على حرمة مطلق الانتفاع بالنجس، بل والمتنجّس، برواية تحف العقول. وقد مرّ أنّ المستفاد من موارد منها جواز التقليب في وجوه الصلاح، وإنّما عدم الجواز فيها إذا قلبها في وجه الفساد. فهي كغيرها من الروايات المتقدّمة تدلّ على خلاف المطلوب، فراجع.

وربّما يتوهّم إمكان استنقاذ الكلّيّة من الموارد الجزئيّة، كقوله تعالى: ﴿حرّمت عليكم الميتة والدّم ولحم الخنزير﴾[1] فإنّ تعلّق الحرمة بذات العناوين المذكورة فيها، يدلّ على حرمة جميع الانتفاعات[2]، فإنّها أولى في تصحيح الدعوى. ونحوها قوله تعالى: ﴿إنّما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير...﴾[3]

وكالروايات الكثيرة الدالّة على وجوب إهراق الماء المتنجّس[4]، والمرق المتنجّس[5]، وإلقاء ما حول النجس في الدهن الجامد.[6]

وقوله في صحيحة الكاهلي، عبد الله بن يحيى، أو حسنته عن أبي عبد الله -عليه السلام-، في مورد قطع إليات الغنم: «أنّ في كتاب علي -عليه السلام- أنّ ما قطع منها ميّت لاينتفع به»[7]

١ـ سورة المائدة (٥) الآية ٣.

٢ـ راجع الجواهر ٢٢/ ١١، كتاب التجارة، في بيان حرمة التكسّب بالأعيان النجسة، والآية المذكورة من سورة المائدة (٥)، رقمها ٣.

٣ـ سورة البقرة (٢)، الآية ١٧٣.

٤ـ الوسائل ١/ ١١٣ و ١١٦، الباب ٨ من أبواب الماء المطلق، الأحاديث ٢ و٤ و١٤.

٥ـ الوسائل ٢/ ١٠٥٦، الباب ٣٨ من أبواب النجاسات، الحديث ٨.

٦ـ الوسائل ١/ ١٤٩، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف، الحديث ١.

٧ـ الوسائل ١٦/ ٢٩٥، كتاب الصيد والذبائح، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ١.

وفيه: منع استفادة حرمة مطلق الانتفاعات في الموارد المذكورة، فضلاً عن الإسراء إلى غيرها.

أمّا الآيتان، فلقرائن فيهما وفيما قبلهما وبعدهما، تدلّ على أنّ المراد بتحريم العناوين، تحريم أكلها.

منها ذكر لحم الخنزير، للجزم بعدم إرادة جواز الانتفاع بغير لحمه، وعدم الجواز في الميتة.

ومنها عدم ذكر الكلب، لعدم كونه ممّا يتعارف أكله.

ومنها استثناء الاضطرار في المجاعة، فإنّ المراد منه جواز أكلها في المخمصة.

ومنها قوله تعالى، قبل الآية الثانية: ﴿كلوا من طيّبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إيّاه تعبدون * إنّما حرّم عليكم الميتة....﴾.

وتعقيب الأولى بقوله تعالى: ﴿يسألونك ما ذا أحلّ لهم﴾ إلى قوله: ﴿فكلوا ممّا أمسكن عليكم﴾ وقوله: ﴿وطعام الّذين أوتوا الكتاب حلّ لكم﴾ فاحتفافهما بما ذكر، يوجب ظهورهما في إرادة الأكل، لا الانتفاعات الأخر.

مع أنّ الشائع من المنافع منها، سيّما الدم و لحم الخنزير، هو الأكل.

هذا مع ورود روايات يظهر منها ما ذكرناه: كرواية المفضّل بن عمر المروية عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ بطرق لايبعد حسن بعضها، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ لم حرّم الله الخمر والميتة والدم و لحم الخنزير؟ إلى أن قال: «ولكنّه خلق الخلق، فعلم ما تقوم به أبدانهم وما يصلحهم، فأحلّه لهم وأباحه تفضّلاً» إلى أن قال: «أمّا الميتة فإنّه لايدمنها أحد إلاّ ضعف بدنه، ونحل جسمه، وذهبت قوّته، وانقطع نسله، ولايموت آكل الميتة إلاّ

فجأة»،[1] ثمّ ذكر مفاسد أكل الدم،وأكل لحم الخنزير، وشرب الخمر. ويظهر منها أنّ متعلّق الحرمة في الآية الأكل والشرب لاغير.

وقريب منها روايات أخر[2]، يظهر منها ما ذكر.

وأمّا الروايات الآمرة بإهراق الماء المتنجّس، فلأنّ الماء القليل الذي بقي في الإناء من فضل الكلب ونحوه، لافائدة له نوعاً سوى الشرب، أو الوضوء، أو غسل شيء به؛ ومع عدم جوازها لابدّ من إهراقه، فلاتدلّ تلك الروايات على حرمة مطلق الانتفاع به، لو فرض له انتفاع، كصبّه على أصل شجر ونحوه.

مضافاً إلى أنّ الروايات الواردة فيه ، إنّما هي في مقام بيان أحكام أخر.

فقوله في الكلب: «إنّه رجس نجس لايتوضّأ بفضله، واصبب ذلك الماء، واغسله بالتراب»[3]، في مقام بيان عدم جواز التوضي به، وطريق تطهير الإناء، لاعدم جواز سائر الانتفاعات، سيّما مثل تطيين التراب به، وكذا حال سائر الروايات.

وأمّا ما فيها الأمر بإهراق المرق، مضافاً إلى عدم نفع له إلاّ الأكل الممنوع، فالأمر بإهراقه في رواية السكوني[4] لذلك، والظاهر أنّه كناية عن حرمة أكله، كما يدلّ عليه قوله: ويغسل اللحم ويؤكل، أنّ في رواية زكريا بن آدم: «يهراق المرق، أو يطعمه أهل الذمة، أو الكلب، واللحم اغسله وكله»[5]. وإطعامها نحو انتفاع به، سيّما إذا كان الذّمي ضيفاً له، والكلب لماشيته وحراسته. وفيها أيضاً تجويز بيع

١ـ الوسائل ١٦/ ٣٠٩، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث١.

٢ـ راجع نفس المصدر والباب، منها: الروايات ٣، ٤و ٥.

٣ـ الوسائل ٢/ ١٠١٥، كتاب الطهارة، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٤ـ الوسائل ١٦/ ٣٧٦، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٤٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث١.

٥ـ الوسائل ١٧/ ٢٨٦، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٢٦ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث١.

العجين النجس من المستحلّ، وكذا في مرسلة ابن أبي عمير[1].

وأمّا روايات إلقاء ما حول الجامد من الدهن وغيره، فتدلّ على جواز الانتفاع.

ففي موثقة أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الفأرة تقع في السمن، أو في الزيت، فتموت فيه، فقال: «إن كان جامداً فتطرحها وما حولها، ويؤكل ما بقي، وإن كان ذائباً فاسرج به، وأعلمهم إذا بعته»[2].

والظاهر منها جواز الإسراج، ولو بالجامد الذي حولها، وإنّما قال تطرحها، لعدم كونه معتدّاً به؛ مع قوّة احتمال أن يكون كناية عن عدم أكله. ونحوها غيرها.

فتحصّل ممّا ذكرناه، جواز الانتفاع بصنوف النجاسات، ولادليل عامّ على حرمة جميع الانتفاعات بها، كما لادليل كذلك على حرمة بيعها، بل مقتضى إطلاق الأدلّة، جوازه فيما ينتفع به، فلابدّ من التماس دليل على الخروج من الكليّتين المتقدّمتين، ففي كلّ مورد ليس الدليل إلاّ الأدلّة العامّة، يحكم بجواز الانتفاع به، وجواز البيع في ما ينتفع به، كالبول ممّا لايؤكل لحمه، والمني، لعدم الدليل فيهما بالخصوص، فيجوز الانتفاع بهما في غير الشرب والأكل وبيعهما، لو فرض لهما منفعة عقلائية، كمنيّ الحيوانات للتلقيح المتعارف في هذا العصر.

بقي الكلام في موارد خاصّة، وردت فيها روايات، يجب التعرض لها بالخصوص:

١ـ الوسائل ١٢/ ٦٨، كتاب التجارة، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به ، الحديث ٣.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٦٦، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

جواز الانتفاع بالدم في غير الأكل وجواز بيعه لذلك

منها: الدم . والأظهر فيه جواز الانتفاع به في غير الأكل، وجواز بيعه لذلك. فإنّ ما وردت فيه من الآية والرواية لاتدلّ على حرمة الانتفاع به مطلقاً:

فقد تقدّم الكلام في الآية الكريمة، مع أنّه لم يكن في تلك الأعصار للدم نفع غير الأكل، فالتحريم منصرف إليه.

ومنه يظهر حال الروايات الدالّة على حرمة سبعة أشياء من الذبيحة، منها: الدم . فإنّ الظاهر منها حرمة الأكل، كما تشهد به نفس الروايات، فإنّ في جملة منها: «لايؤكل من الشاة كذا وكذا، ومنها : الدم» ، وهي قرينة على أنّ المراد من قوله: «حرم من الشاة سبعة أشياء: الدم والخصيتان...» [١] هو حرمة الأكل مع أنّ المذكورات لم يكن لها نفع في تلك الأعصار إلاّ الأكل.

فلاشبهة في قصور الأدلّة عن إثبات حرمة سائر الانتفاعات من الدم.

ويتّضح ممّا ذكر، أنّ النهي عن بيع سبعة أشياء منها الدم، في مرفوعة أبي يحيى الواسطي[٢]، يراد به البيع للأكل، لتعارف أكله في تلك الأمكنة و الأزمنة، كما يشهد به الروايات.

فالأشبه جواز بيعه إذا كان له نفع عقلائي في هذا العصر. والظاهر من شتات كلمات الفقهاء أيضاً دوران حرمة التكسّب بالنجاسات مدار عدم جواز الانتفاع، كما مرّت جملة من كلماتهم[٣].

١ـ الوسائل١٦/ ٣٥٩، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣١ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٣ـ راجع نهاية الإحكام٢/ ٤٦٣؛ والتنقيح الرائع ٢/ ٥، كتاب البيع؛ ومفتاح الكرامة ٤/ ١٣، المحرمات من المتاجر و تذكرة الفقهاء ١/ ٤٦٤، كتاب البيع.

وبهذا يظهر لزوم إرجاع محكي إجماع النهـاية في الدم على ذلك[١]، سيّما مع تعليله بعدم الانتفاع به.

جواز الانتفاع بأرواث مأكول اللحم وجواز بيعه

ومنها: العذرة. لاينبغي الإشكال في جواز الانتفـاع بأرواث مأكول اللحم، وكـذا جـواز بيعهـا، وسـائر التقلّب فيهـا، عـدى الأكـل، للسيرة المستمـرة بين المسلمين في الأعصار والأمصار. قال الشيخ: «سرجين مـا يؤكل لحمه يجوز بيعه» إلى أن قـال: «ويـدلّ على ذلك بيـع أهل الأمصـار في جميـع الأعصـار لـزروعهم وثمارهم، ولم نجد أحداً كره ذلك، ولاخلاف فيه، فوجب أن يكون جائزاً»[٢].

وعن السيد الإجماع على جواز الانتفاع بها.[٣]

والإنصاف أنّـه لاينبغي إطالة الكـلام في مثل المسألة؛ بل لابـدّ من تأويل ظاهر المفيد وسلار[٤] والشيخ في النهاية[٥]، مع تشويش عبارة النهاية، واحتمال كون مراد سـلاّر من العذرة عذرة الإنسان أو مع عـذرة غير المأكول، ومن الأبوال مطلقهـا، واستثنى منهـا بول الإبـل، وإنّما حـرّم بول غيره، لعـدم منفعـة حتى في الطاهر منه، فيكون ممّا لايجوز بيعه لذلك، بل ما ذكرناه محتمل كلام النهاية أيضاً،

١ـ نهاية الإحكام ٢/ ٤٦٣، كتاب البيع.

٢ـ الخلاف ٢/ ٨٢، المسألة ٣١٠ من كتاب البيوع.

٣ـ حكى صاحب الحدائق ١٨/ ٧٥ في حرمة التكسّب بـالأعيان النجسة هـذا القول عن السيد المرتضى، ولم أجده في الكتب الموجـودة من السيد كما قال صاحب مفتاح الكـرامة ٤/ ٢١، كتاب المتاجر: «قد حكى الأستاذ عن المرتضى الإجماع عليه ولم أجده».

٤ـ راجع المقنعة: ٥٨٧، باب المكاسب؛ والجوامع الفقهية : ٥٨٥، كتاب المراسم، في أوّل المكاسب.

٥ـ النهاية للشيخ: ٣٦٤، كتاب المكاسب.

ولم يحضرني كلام المفيد ـ رحمه الله ـ.

كما لاينبغي التأمّل في جواز الانتفاع بالعذرة النجسة، سيّما عذرة الإنسان، للسيرة المستمرّة في الأعصار على الانتفاع بها في التسميد.

فعن المبسوط أنّ «سرجين ما لايؤكل لحمه، وعذرة الإنسان، وخرء الكلاب، لايجوز بيعها، ويجوز الانتفاع بها في الزروع والكروم وأصول الشجر بلاخلاف»[١].

ويظهر من العلاّمة وغيره، أنّ جوازه للتسميد مفروغ عنه[٢]. إنّما الكلام في جواز بيعها وصحّته، فهل يجوز مطلقاً، كانت من الإنسان أو غيره من الحيوانات الغير المأكولة، أو لامطلقاً، أو جاز في غير الإنسان، أو العكس؟ وجوه يتّضح الأوجه منها بعد النظر في الأخبار وكلمات الأصحاب:

الأخبار الواردة في حكم بيع العذرة وبيان المراد منها

فنقول: إنّ الروايات الواردة في المقام ـ كما تقدم بعضها ـ قد علّق فيها الحكم على عنوان العذرة:

ففي رواية يعقوب بن شعيب عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: «ثمن العذرة من السحت»[٣].

وفي رواية محمد بن مضارب عنه ـ عليه السلام ـ قال: «لابأس ببيع العذرة»[٤]. وفي موثقة سماعة قال: سأل رجل أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ وأنا حاضر، قال: إنّي رجل

١ـ المبسوط ٢/ ١٦٧، كتاب البيوع. وفيه زيادة «والدم فإنّه» بعد خرء الكلاب.

٢ـ راجع نهاية الإحكام ٢/ ٤٦٤، كتاب البيع؛ والمبسوط ٢/ ١٦٧، كتاب البيوع؛ والجواهر ٢٢/ ١٩، في بيان حرمة التكسّب بالأعيان النجسة.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٢٦، كتاب التجارة، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

أبيع العذرة فما تقول، قال: «حرام بيعها وثمنها» وقال: «لابأس ببيع العذرة» [١].

وعن دعائم الإسلام عنه ـ عليه السلام ـ عن آبائه ـ عليهم السلام ـ: «أنّ رسول الله ﷺ: «نهى عن بيع الأحرار» ـ إلى أن قال: ـ «وعن بيع العذرة، وقال: هي ميتة» [٢].

ويظهر من رواية المفضل بن عمر عنه ـ عليه السلام ـ جواز الانتفاع بها، بل تشعر أو تدلّ على جواز بيعها [٣].

ثمّ إنّ العذرة هل هي خرء مطلق الحيوان، كما لعلّه الظاهر من اللغويين، أو خصوص الإنسان، كما عن بعض أهل اللغة؟ [٤]

فعلى الأوّل: يشكل الأخذ بما دلّت على أنّ ثمنها سحت، على فرض تعارض الروايات، وعدم مقبولية الجمع المتقدّم منّا، ولاسائر ما قيل في وجهه [٥]، لأنّ ما يباع من العذرات النجسة ليس إلاّ عذرة الإنسان، وأمّا عذرة الكلب و السنّور و نحوهما فلاتباع، ولم يكن بيعها معهوداً قطّ.

وما في بعض الروايات الضعيفة [٦] من النهي عن الصّلاة في خفّ يتّخذ من جلود الدارش، معلّلاً بأنّه يدبغ بخرء الكلاب، لايدلّ على أنّ خرءها كان يباع ويشترى. فمن المقطوع عدم معهودية بيعه، بل المتعارف بيع عذرة الإنسان الّتي

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٢ـ دعائم الإسلام ٢/ ١٨، كتاب البيوع، فصل ٢، الحديث ٢٢.

٣ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ١٢١، كتاب التجارة، الباب ٣٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٤ـ راجع أقرب الموارد ٢/ ٧٥٧؛ والمنجد: ٤٩٤؛ والنهاية لابن الأثير ٣/ ١٩٩؛ ولسان العرب ٤/ ٥٥٤.

٥ـ راجع الاستبصار ٣/ ٥٦، كتاب المكاسب، باب النهي عن بيع العذرة؛ والتهذيب ٦/ ٣٧٢، المكاسب، بيع العذرة، ذيل الحديث ٢٠١؛ والمكاسب للشيخ الأعظم: ٤.

٦ـ الوسائل ٢/ ١٠٩١، كتاب الطهارة، الباب ٧١ من أبواب النجاسات، الحديث ١. وضعفه بالسيّاري (وهو أحمد بن محمد بن سيّار) وأبي يزيد القسمي وهو مجهول، راجع تنقيح المقال.

يحتاج إليها الناس للتسميد، وكذا عذرة الحيوانات المأكولة اللحم. فلم يكن مورد السؤال في موثقة سماعة، ومورد سائر الروايات إلّا عمّا كان مورد البيع والشراء، لامطلقاً.

وعليه يكون تقييد ما دلّت على أنّ ثمن العذرة سحت، وبيعها حرام، بالإجماع و السيرة على صحّة بيع عذرة المأكول اللحم مستهجناً، للزوم إخراج ما هو أكثر تداولاً، أي ما هو لجميع صنوف الحيوانات المحلّلة اللحم، للزرع والطبخ والحمّامات وسائر احتياجات الناس، وبقاء عنوان واحد هو عذرة الإنسان للزرع فقط، ولافرق في الاستهجان بين التخصيص الكثير والتقييد كذلك.

ووضوح حكم عذرة ما يؤكل لحمه بالإجماع والسيرة في عصرنا، لايلازم وضوحه في تلك الأزمنة، ضرورة أنّ الأحكام الواضحة في الأعصار المتأخّرة كانت غالباً نظرية، بل مجهولة سابقاً وفي أوائل الإسلام ونشر الأحكام، حتى عصر الأئمّة ـ عليهم السلام ـ، ولهذا خالف فيها المسلمون.

فدعوى انصرافها إلى عذرة الإنسان[1]، لوضوح حكم خرء ما يؤكل لحمه، غير وجيهة.

ولو منع الاستهجان ــ ولو بدعوى عدم محذور لإطلاق الحكم بالنسبة إلى سائر أنواع غير المأكول لغرض المنع عن الموارد النادرة أو احتمال شيوع الاستفادة في الأزمنة اللاحقة ــ يمكن الجمع بين الروايات، بتقييد روايات المنع بالإجماع والسيرة فيما يؤكل لحمه، فتنقلب النسبة بين الطائفتين المتباينتين إلى الأعمّ والأخصّ المطلق؛ فيقيّد الأعمّ بالأخصّ، فصارت النتيجة عدم الجواز في عذرة غير المأكول.

١ـ راجع المكاسب للشيخ: ٤، في حرمة بيع العذرة.

وعلى الثاني: أي كونها مختصّة بفضلات الإنسان ـ كما نقل عن بعض أهل اللغة ـ[1] يقع التعارض بينها لو كانت حجّة في نفسها، لكن ليس فيها ما يعتمد عليه، عدى موثقة سماعة[2].

فحينئذ فإن أحرزنا، أنّ ذيلها رواية منفصلة جمعها سماعة في النقل، ـ كما يقال في مضمراته ـ أو قلنا بجريان عمل التعارض و إعمال العلاج في رواية واحدة مشتملة على حكمين متعارضين ـ كما هو الأقوى ـ، فلابدّ من إعمال قواعد التعارض فيها، من الأخذ بما هو الموافق للكتاب أوّلاً، ومع فقده، الأخذ بما يخالف العامّة، و هذان الترجيحان للمجوّز على ما حكي من كون المنع مذهب أكثر العامة[3].

لكن الرجوع إلى المرجّح، إنّما هو بعد عدم إحراز الشهرة الفتوائية على أحد الطرفين ـ كما قرّر في محلّه من أنها لتميز الحجة عن غيرها ـ[4] بل ولو قلنا بأنّها من المرجّحات أيضاً، يقدّم الترجيح بها على سائرها، فلابدّ من عطف النظر إلى الإجماعات المنقولة و كلمات القوم.

كلمات الفقهاء كالشيخ والعلاّمة في المقام

فنقول: قال الشيخ في الخلاف: «سرجين ما يؤكل لحمه يجوز بيعه ـ إلى أن قال: ـ دليلنا على جواز ذلك أنّه طاهر عندنا ـ إلى أن قال: ـ وأمّا النجس منه

١ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٢١، في المحرّمات من المتاجر.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٢٦، كتاب التجارة، الباب ٤٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢، وتقدّم بحث مضمراته في ص١٤ من هذا الكتاب.

٣ـ التذكرة ١/ ٤٦٤، كتاب البيع، شرائط العوضين.

٤ـ راجع الرسائل للمؤلف ـ قدّس سرّه ـ ٢/ ٧١، في التعادل والترجيح.

فلدلالة إجماع الفرقة»، ثمّ استدلّ بالنبويّ [١].

وهو كما ترى دعوى الإجماع على أنّ السرجين النجس لايجوز بيعه، والسرجين معرّب سرگين، لايطلق على عذرة الإنسان. والشاهد على أنّ المراد منه غيرها، قوله في محكيّ المبسوط: «إنّ سرجين مالايؤكل لحمه، وعذرة الإنسان، وخرء الكلاب، لايجوز بيعها، ويجوز الانتفاع بها في الزروع و الكروم وأصول الشجر بلا خلاف». وعن المبسوط أيضاً: «أمّا نجس العين فلايجوز بيعه، كجلود الميتة ـ إلى أن قال:ـ والعذرة والسرقين» [٢] لكن لم يدّع الإجماع عليه.

وقال العلّامة في التذكرة: «لايجوز بيع السرجين النجس إجماعاً منّا ـ إلى أن قال:ـ ولأنّه رجيع نجس، فلم يصح بيعه كرجيع الآدمي» [٣].

والظاهر منه إلزام الخصم بما هو مورد تسلّمه. فتحصل أنّ المراد به غير ما للآدمي.

فإن قلت: هب ذلك، لكن يكفي ما في المبسوط، من دعوى عدم الخلاف في عذرة الإنسان مستقلاً.

قلت: لم يتّضح رجوع نفي الخلاف إلى عدم جواز البيع وإلى جواز الانتفاع كليهما، والمتيقّن الثاني، ويكفي الشكّ فيه في عدم ثبوت الإجماع أو دعواه، فاتّضح بطلان نسبة حكاية الإجماع إلى الشيخ، والعلّامة في التذكرة. وأوضح بطلاناً نسبته إلى الثاني في المنتهى.

قال فيه: «لايجوز بيع السرجين النجس، وبه قال الشافعي وأحمد. وقال

١ـ الخلاف ٢/ ٨٢، كتاب البيوع، المسألة ٣١٠.

٢ـ المبسوط ٢/ ١٦٧و١٦٦، كتاب البيوع فيما يصحّ بيعه ومالايصحّ. وفي العبارة تفاوت ما قد مرّ سابقاً.

٣ـ التذكرة ١/ ٤٦٤، كتاب البيع، في شرائط العوضين، المسألة ٤.

أبـوحنيفة: يجوز. لنـا أنّه مجمـع على نجاسته فلم يجز بيعـه كالميتـة». ثمّ استـدلّ بالروايات[١].

وهـو كما ترى لم يـدّع الإجماع إلّا على نجاسته. واستنتاج عـدم جواز بيعـه اجتهـاد منـه، بل لـو كـان بيعه مـورد الإجماع، لم يـدع كـذلك، إلّا أن يقـال: إنّـه لإلزامهم و الإجماع من الفريقين على النجاسة.

ثمّ إنّ من الممكن الخدشـة في دعوى العلّامـة في التذكـرة الإجماع على عدم جواز بيع السرجين النجس، لأنّه معلّل بقولـه للإجماع على نجاسته فيحرم بيعه؛ و في مثله يشكل إثبات الإجماع على الحكم الأوّل.

وقال ابن زهرة في الغنيـة «وقيّدنا بكونها مباحة، تحفّظاً عن المنـافع المحرّمة، ويدخل في ذلك كلّ نجس لايمكن تطهيره، إلّا ما أخرجه الدليل، من بيع الكلب المعلّـم للصّيـد ، والـزيـت النجس لـلاستصباح بـه تحت السماء، وهـو إجماع الطائفة»[٢]. انتهى.

والظاهـر منه أنّ قـوله «وهـو» بيان للـدليل، فكـان مورد الإجماع جـواز بيع الكلب المعلّم والزيت. ولو فرض رجوعه إلى جميع ما تقدّم، لكن يكون محطّ كلامه عدم جوازبيع ما حرّمت منافعـه، دون ما حلّت، وقد تقدّم أنّ الانتفاع بالعذرات جائز قطعاً.

وقـد تقـدّم أنّ دعـوى الفخـر والمقـداد الإجماع في محكـي شرح الإرشـاد و التنقيح إنّما هي على حرمة الانتفـاع بالأعيان النجسة، وقد تقدّم أيضـاً ما فيها[٣]،

١ـ المنتهى ٢/ ١٠٠٨، كتاب البيع، فيما يحرم التكسّب به، المسألة ٣.

٢ـ الجوامع الفقهية: ٥٢٤، كتاب البيع من الغنية.

٣ـ راجع ص ٢٧ و ٤٨ من الكتاب.

بل يظهر منهما، أنّ عدم جواز البيع لعدم جواز الانتفاع، ومع جواز الثاني يجوز الأوّل أيضاً.

ومن بعض ما تقدّم يظهر الكلام في قول الشهيد، قال في المسالك في خلال كلام منه: «وتحريم ذلك ـ أي بيع الأرواث والأبوال ـ ممّا لايؤكل لحمه، فإنّه موضع وفاق»[1].

حرمة بيع عذرة الإنسان

نعم عن نهاية الإحكام الإجماع على تحريم بيع العذرة وشرائها [2]، ولم يحضرني عبارتها.

لكن إثبات الحكم به مشكل، لاحتمال أنّ دعواه مبنيّة على اجتهاده في كلام القوم، كدعوى شيخ الطائفة في الخلاف، والمبسوط، ودعوى ابن زهرة، مع أنّه قد تقدّم أنّ دعوى الإجماع في هذه المسألة التي تراكمت فيها الأخبار والأدلّة مشكلة.

وكيف كان يشكل إثبات شهرة في بيع عذرة الإنسان للمنافع المحلّلة، بحيث يرجّح بها الرواية على عدم الجواز، أو تترك بها ما دلّت على الجواز.

وأمّا ما قيل في وجه عدم الجواز بندرة الانتفاع بها فلاتكون متموّلة لدى العقلاء، أو بإسقاط الشارع ماليتها، فلايجوز بيعها[3]، فلايخفى ما فيهما، فإنّه بعد ما نرى أنّها ذات منفعة عقلائية متداولة شائعة، كيف يقال: إنّها نادرة، أو غير متموّلة لدى العقلاء؟ ومالية الشيء تبع للخواصّ والمنافع المترتبة عليه. ولم يدلّ دليل على إسقاط الشارع ماليتها.

١ـ المسالك ١/ ١٢٩، كتاب التجارة، فيا يحرم بيعه من التجارات.

٢ـ نهاية الإحكام ٢/ ٤٦٣، كتاب البيع.

٣ـ الجواهر ٢٢/ ١٧، في بيان حرمة التكسب بالأعيان النجسة.

فالأشبه بالقواعد الجواز، وإن كان الحكم به مشكلاً من حيث عدم العثور على استثناء أحد عذرة الإنسان من عدم جواز بيع الأعيان النجسة، وظهور كلماتهم في مطلق العذرات النجسة، كعبارات المتون الفقهية وغيرها، واحتمال أن يكون مرادهم بالسرجين النجس مطلق العذرات، ومظنونيّة رجوع قيد عدم الخلاف في محكي المبسوط إلى الحكمين جميعاً[1]، وخصوص إجماع النهاية[2] الكاشف لاأقلّ، ولو ظنّاً، عن اشتهار الحكم بينهم، وفهم المتأخّرين عن عبارة الشيخ دعوى الإجماع على المطلق[3]، بل لعلّهم أرسلوا الحكم في عذرة الإنسان، إرسال المسلّمات، يستدلّ بها على غيرها، كما تقدّم عن العلاّمة، وعن الشيخ في الاستبصار، في مقام جمع الأخبار، حمل أخبار المنع على عذرة الإنسان. إلى غير ذلك ممّا يعثر عليه المتتبّع.

فالحكم بعدم الجواز أحوط، بل لايخلو من رجحان، سيّما مع احتمال كون العذرة اسماً للأعمّ، كما لعلّه تشهد به صحيحة محمّد بن إسماعيل بن بزيع في أحكام البئر، وفيها: «أو يسقط فيها شيء من عذرة كالبعرة ونحوها»[4]، واقتضاء انقلاب النسبة ـ بالتقريب المتقدّم ـ عدم جواز بيع عذرة غير المأكول مطلقاً.

وليست لعذرة الإنسان منفعة غير التسميد المحلّل، فلايحتمل أن يكون مرادهم نفي الجواز في غير مورد المنفعة المحلّلة.

واحتمال أن يكون مرادهم سلب الماليّة العقلائيّة، فكان حكمهم بعدم الجواز لأجله، كما قالوا في الحشرات ونحوها، بعيد جدّاً.

١ـ المبسوط ٢/ ١٦٧، كتاب البيوع، حكم ما يصحّ بيعه وما لايصحّ.

٢ـ نهاية الإحكام ٢/ ٤٦٣، كتاب البيع.

٣ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٢١، المحرّمات من المتاجر؛ والجواهر ٢٢/ ١٧.

٤ـ الوسائل ١/ ١٣٠، كتاب الطهارة، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢١.

فإذن فرق بين المقام وبين مثل الدم الّذي كان نفعه المتداول محرّماً، لاحتمال أن يكون حكمهم بعدم الجواز فيه لفقدان نفع محلّل، بخلاف العذرة الّتي نفعها المتعارف هو المحلّل. والإنصاف أنّ كلّ واحد ممّا ذكر، وإن أمكن النظر فيه، لكن يرجّح في النظر عدم الجواز من مجموع هذه الوجوه، سيّما عدم احتمال أحد استثناءها على الظاهر.

هل الانتفاع بالميتة حرام أم لا ؟

ومنها: الميتة وأجزاؤها الّتي تحلّها الحياة من ذي النفس السائلة.

فيقع الكلام فيها تارة في الحكم التكليفي، وهو حرمة الانتفاع بها وعدمها، بحيث يكون المحرّم الانتفاع لبساً وافتراشاً ونحوهما، وإن لم يحصل منه محذور آخر، كتنجيس ما يلاقيه من المائعات المشروبة والانتفاع منها، وبعبارة أُخرى: تكون نفس الانتفاع بها عنواناً مستقلاً محرّماً.

وأُخرى في الحكم الوضعي، أي بطلان المعاملة. وهنا كلام آخر يظهر في خلال البحث، وهو حرمة ثمنه بعنوانه، كما تقدّم المقصود منه [1].

فممّا تدلّ على حرمة الانتفاع بها ـ بعد الآية الكريمة الّتي تقدّم الكلام فيها ـ [2] روايات:

الروايات التي يمكن أن يستدلّ بها على حرمة الانتفاع بالميتة

منها: موثّقة سماعة قال: «سألته عن جلود السباع، أينتفع بها؟ قال: إذا

١ـ راجع ص ٢٢ من الكتاب.

٢ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٣، راجع ص ٥٣ من الكتاب.

رميت فانتفع بجلده، وأمّا الميتة، فلا»[١].

والظاهر منها ولو بإلغاء الخصوصية عرفاً، حرمة الانتفاع بالميتة مطلقاً، سواء كان الانتفاع في الجامدات، أو المائعات، لزم منه محذور، أو لا. والحمل على انتفاع خاصّ ـ كجعل جلدها محلاً للدبس ونحوه ـ يحتاج إلى دليل.

ومنها: رواية علي بن أبي المغيرة، قال: قلت لأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ : جعلت فداك الميتة ينتفع منها بشيء؟ فقال: لا. قلت: بلغنا أنّ رسول الله ﷺ مرّ بشاة ميتة، فقال: ما كان على أهل هذه الشاة إذ لم ينتفعوا بلحمها، أن ينتفعوا بإهابها؟ قال: تلك شاة لسودة بنت زمعة زوجة النبي ﷺ وكانت شاة مهزولة لاينتفع بلحمها، فتركوها حتى ماتت، فقال رسول الله ﷺ: ماكان على أهلها إذ لم ينتفعوا بلحمها، أن ينتفعوا بإهابها أن تذكّى، وفي نسخة: أي تذكّى[٢].

ودلالتها واضحة. سيّما إذا كان قوله «منها» متعلّقاً بالفعل، ويكون المراد: هل ينتفع منها بوجه من الوجوه.

لكن في سندها ضعف بعلي بن أبي المغيرة، للوثوق بأنّ توثيق العلاّمة تبع للنّجاشي في ابنه الحسن بن علي بن أبي مغيرة، وظاهر كلام النجاشي توثيق ابنه[٣]، فتعبير السيد صاحب الرياض عنها بالصحيحة[٤] غير وجيه ظاهراً.

١ـ الوسائل ١٦/ ٣٦٨، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٤؛ والتهذيب ٩/ ٧٩ في باب الذبائح والأطعمة، الحديث ٧٤، مع تفاوت ما، ففي الوسائل «فقال: إذا رميت وسمّيت فانتفع بجلده».

٢ـ الوسائل ٢/ ١٠٨٠، كتاب الطهارة، الباب ٦١ من أبواب النجاسات، الحديث ٢؛ والكافي ٣/ ٣٩٨، كتاب الصلاة، باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه...، الحديث ٦.

٣ـ راجع رجال العلاّمة الحلي: ٤٣ الرقم ٢٩؛ و رجال النجاشي: ٤٩، الرقم ١٠٦.

٤ـ رياض المسائل ١/ ٤٩٩، كتاب التجارة، الأعيان النجسة.

ومنها: حسنة أبي مريم [1]. وفيها نقل قضية أخرى شبيهة بها، لكن ليس لها إطلاق بالنسبة إلى جميع الانتفاعات، بل نقل قضية يظهر منها عدم جواز الانتفاع بها في الجملة.

ومنها: صحيحة عبد الله بن يحيى الكاهلي على طريق الصدوق، بل الكليني أيضاً بناءً على وثاقة سهل بن زياد، قال: سأل رجل أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ وأنا عنده عن قطع أليات الغنم، فقال: «لابأس بقطعها إذا كنت تصلح بها مالك». ثمّ قال: «إنّ في كتاب علي ـ عليه السلام ـ، أنّ ما قطع منها ميّت لاينتفع به» [2].

يظهر منها أنّ عدم جواز الانتفاع بالميتة، كان مفروغاً منه، وإنّما لاينتفع بالمقطوع لكونه ميتة حكماً وتنزيلاً، أو حقيقة.

ومقتضى إطلاق عدم الانتفاع بالأليات، عدم الانتفاع بالميتة أيضاً.

إلاّ أن يناقش في الإطلاق، بأن يقال: إنّ حكم الميتة لمّا كان مفروغاً منه، لم تكن الرواية إلاّ بصدد تنزيل الجزء المقطوع منزلة الميتة في عدم الانتفاع. فيكون الجزء تبعاً في الحكم الثابت للميتة، فيكون مقدار عدم الانتفاع به كمقداره فيها؛ ولم يتّضح فيها؛ وليست بصدد بيانه. وبعبارة أخرى: إنّها ليست بصدد بيان عدم الانتفاع به ابتداء، بل بصدد بيان تشبيهه بها في الحكم الثابت؛ فلاإطلاق فيها.

ومنها: رواية الفتح بن يزيد الجرجاني عن أبي الحسن، قال: كتبت إليه أسأله عن جلود الميتة التي يؤكل لحمها ذكيّاً، فكتب: «لاينتفع من الميتة بإهاب ولاعصب؛ وكلّ ما كان من السخال، الصوف إن جزّ، والوبر والأنفحة والقرن،

١ـ الوسائل ١٦/ ٣٦٨، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث٣.

٢ـ الوسائل ١٦/ ٢٩٥، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ١.

ولايتعدّى إلى غيرها»[١]. وفي نسخة «من الصوف».

والظاهر وقوع سقط فيها، ويحتمل أن يكون الأصل: إلاّ الصوف. وكان قوله: «وكلّ» عطفاً على «بإهاب». ويحتمل أن يكون قوله: «وكلّ» مبتدأ محذوف الخبر هو ينتفع به.

وكيف كان ، فالظاهر إطلاقها، ولايبعد فهم المثالية من المذكور، سيّما مع ذيلها، فتدلّ على عدم جواز الانتفاع بالميتة مطلقاً، لكنّها ضعيفة السّند[٢].

ومنها: رواية علي بن جعفر ـ عليه السلام ـ عن أخيه موسى بن جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: سألته عن لبس السمور والسنجاب و الفنك، فقال: «لايلبس ولايصلّي فيه، إلاّ أن يكون ذكيّاً»[٣].

لكنّها مع ضعفها مخصوصة باللباس.

ومنها: رواية تحف العقول عن الصادق ـ عليه السلام ـ في حديث، قال: «وكلّ ما أنبتت الأرض فلابأس بلبسه والصلاة فيه، وكلّ شيء يحلّ أكله فلا بأس بلبس جلده الذكي منه، وصوفه وشعره ووبره، وإن كان الصوف والشعر والريش والوبر من الميتة وغير الميتة ذكيّاً فلا بأس بلبس ذلك، والصلاة فيه»[٤].

ويمكن الخدشة في دلالتها بعد الغضّ عن سندها، بأنّ الظاهر من

١ـ الوسائل ١٦/ ٣٦٦، الباب ٣٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٧؛ والكافي ٦/ ٢٥٨، كتاب الأطعمة ، باب ما ينتفع به من الميتة و...، الحديث ٦. وفي كليهما توجد لفظة «والشعر» قبل «والوبر و الأنفحة».

٢ـ ضعفها بـ «المختار بن محمدبن المختار» راجع تنقيح المقال ٣/ ٢٠٦.

٣ـ الوسائل ٣/ ٢٥٥، كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦؛ وقرب الإسناد: ١١٨، باب ما يحل لبسه من الثياب... وضعفها باعتبار الإرسال.

٤ـ الوسائل ٣/ ٢٥٢، كتاب الصلاة، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٨؛ وتحف العقول: ٣٣٨، حديث معايش العباد. وفيها: «يحلّ لحمه» بدل «يحلّ أكله».

قوله: «فلابأس بلبسه والصلاة فيه»، أنّه بصدد بيان حكم اللبس في الصلاة، فقوله: «فلابأس بلبسه»، كالأمر المقدّمي المذكور توطئة، كقوله: «لابأس بلبس الحرير والحرب فيه، ولابأس بالجلوس في المسجد والقضاء فيه، ولابأس بأخذ الماء من الدجلة والشرب منه»، إلى غير ذلك.

فحينئذ يكون قوله: «وكلّ شيء يحلّ أكله...» بصدد بيان اللبس في الصلاة أيضاً، وكذا الفقرة الأخيرة، فلايستفاد منها حكمان: تكليفي مربوط بأصل اللبس ووضعي مربوط بالصلاة، كما هو ظاهر عند العارف بأساليب الكلام، ولاأقلّ من أن يكون احتمالاً مانعاً عن الاستدلال.

ومنها: رواية علي بن جعفر عن أخيه ـ عليه السلام ـ ، قال: سألته عن الماشية تكون للرجل، فيموت بعضها، يصلح له بيع جلودها ودباغها ولبسها؟قال :«لا، ولو لبسها فلايصلّي فيها»[1].

وهي أيضاً ـ مع ضعفها واختصاصها باللبس ـ يمكن التأمّل في دلالتها على الحرمة، لضعف دلالة «لايصلح» عليها، لو لم نقل بإشعاره أو دلالته على الكراهة، سيّما مع قوله: «ولو لبسها»، فإنّ فرض اللبس في ما هو محرّم لايخلو من بعد.

ومنها: موثقة سماعة، قال: سألته عن أكل الجبن وتقليد السيف وفيه الكيمخت والفراء؟فقال: «لابأس ما لم يعلم أنّه ميتة»[2].

١ـ قرب الإسناد: ١١٥، باب ما يحلّ من البيوع؛ وعنه في الوسائل ١٦/ ٣٦٩، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٦ .وفيها «وإن لبسها» بدل «ولو لبسها».

٢ـ الوسائل ١٦/ ٣٠٧، الباب ٣٨ من أبواب الذبائح، الحديث ١؛ و١٦/ ٣٦٨، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٥ . وفيه وفي الاستبصار والتهذيب والفقيه «...وفيه الكيمخت والفراء؟ فقال: لابأس مالم تعلم أنّه ميتة».

وفيه : أنّه لاإطلاق في مفهومها، فإنّـه بصدد بيان حكم المنطوق لا المفهوم، فلا يستفاد منها إلاّ ثبوت البأس مع العلم في الجملة.

بل التحقيق أنّ المفهوم قضيـة مهملة، حتّى في مثل قولـه: إذا بلغ الماء قدر كرّ لاينجّسه شيء.

هـذا إذا قلنا بـإلغاء الخصـوصيّـة عن المنطـوق، وإلاّ فلا يثبـت الحكم في المفهوم إلاّ بـالنسبة إلى أكل الجبن وتقليـد السيف، مع أنّ إثبات البـأس أعمّ من الحرمـة، مضافـاً إلى أنّ الظـاهر أنّ الحكـم في الجبن محمـول على التقيّـة، لو كـان الجواب عن السؤالين.

ومنها: ما عن عوالي اللئـالي: قد صحّ عنه ﷺ أنّه قال: «لاتنتفعوا من الميتة بإهاب ولاعصب» وقال في شاة ميمونة: «ألاّ انتفعوا بجلدها؟» [١]

وعن ابن أبي ليلى عن عبد الله بن حكيم، قال: قرأ علينا كتاب رسول الله ﷺ في أرض جهينة وأنا غلام شاب: «أن لاتستمتعوا من الميتة بإهاب ولاعصب» [٢].

وعن دعائم الإسـلام عن علي -عليه السلام- أنّه قـال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: لاينتفع من الميتة بإهاب ولاعظم ولاعصب» [٣] إلى غير ذلك.

ثمّ إنّ هذه الروايات على طوائف:

منها: ما دلّت على عدم جواز الانتفاع بالميتـة مطلقاً، ولو بإلغاء الخصوصية

١ــ عوالي اللئـالي ١/ ٤٢؛ والمستدرك ١٦/ ١٩١، كتـاب الأطعمة والأشربـة، الباب ٢٥ من أبـواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١. وفيها «ألاّ انتفعتم» بدل «ألاّ انتفعوا».

٢ــ المستدرك ٢/ ٥٩١، كتـاب الطهـارة، الباب ٣٩ مـن أبـواب النجاسـات، الحديث ٣؛ وعـوالي اللئالي/ ٩٧، الحديث ١٢.

٣ـ دعـائم الإسلام ١/ ١٢٦؛ وعنه في المستدرك ١٦/ ١٩٢، البـاب ٢٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة الحديث ٢.

عرفاً، كموثقة سماعة ورواية الجرجاني وعلي بن أبي المغيرة.

ومنها: ما دلّت على عدم جواز اللبس، كروايتي علي بن جعفر ورواية تحف العقول ـ على إشكال مرّ الكلام فيها.

ومنها: ما دلّت على عدم جواز الانتفاع بإهاب ولاعصب. ويمكن جعلها من الطائفة الأولى، بدعوى إلغاء الخصوصيّة.

ومنها: ما دلّت على عدم جواز تقليد السيف إذا كان جلده من الميتة، وهي موثّقة سماعة.

وبإزاء تلك الروايات روايات أخر، يستفاد منها جواز الانتفاع في موارد خاصّة:

منها: رواية زرارة، قال: قد سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقى به الماء؟ قال: «لابأس»[1].

والظاهر أنّ السؤال عن الانتفاع بجلده، لا عن طهارة الماء ونجاسته بملاقاته، بل الظاهر أنّ مثل جلد الخنزير يجعل دلواً لسقي الزراعات والأشجار، لالشرب الآدمي. ويظهر منها بإلغاء الخصوصيّة جواز الانتفاع بجلده لو لم يؤدّ إلى محذور، كتنجّس ملاقيه، وكذا جواز الانتفاع بجلود سائر الميتات.

ومنها: صحيحة محمّد بن عيسى بن عبيد عن أبي القاسم الصيقل وولده، قال: كتبوا إلى الرجل: جعلنا الله فداك، إنّا قوم نعمل السيوف، ليست لنا معيشة ولاتجارة غيرها، ونحن مضطّرون إليها، وإنّما علاجنا جلود الميتة والبغال والحمير الأهلية، لايجوز في أعمالنا غيرها، فيحلّ لنا عملها وشراؤها وبيعها ومسّها بأيدينا وثيابنا، ونحن نصلّي في ثيابنا، ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة يا سيّدنا،

١ـ الوسائل ١/ ١٢٩، كتاب الطهارة، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٦.

لضرورتنا. فكتب ـ عليه السلام ـ : «اجعل ثوباً للصلاة» و كتب إليه : جعلت فداك، و قوائم السيوف الّتي تسمّى السفن، نتخذها من جلود السمك، فهل يجوز لي العمل بها، ولسنا نأكل لحومها؟ فكتب: «لابأس»[١].

والرواية صحيحة، ولايضرّ بها جهالة أبي القاسم، لأنّ الراوي للكتابة والجواب هو محمّد بن عيسى. وقوله: قال: كتبوا، أي قال محمّد بن عيسى: كتب الصيقل و ولده. فهو مخبر لا الصيقل وولده، وإلاّ لقال: كتبنا. واحتمال كون الراوي الصيقل، مخالف للظاهر جدّاً، سيّما مع قوله في ذيلها: وكتب إليه. فلو كان الراوي الصيقل، لقال: وكتبت إليه.

وليس في السند من يتأمّل فيه إلاّ أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، ومحمد بن عيسى بن عبيد، وهما ثقتان على الأقوى[٢].

والمظنون لولا المقطوع به، أنّ قوله: نعمل السيوف، مصحّف عن قوله نغمد السيوف، فإنّهما شبيهتان كتابة في العربية.

والشاهد عليه أوّلاً: رواية القاسم الصيقل، الظاهر أنّه ابن أبي القاسم، قال كتبت إلى الرضا ـ عليه السلام ـ: إنّي أعمل أغماد السيوف من جلود الحمر الميتة، فتصيب ثيابي فأصلّي فيها؟ فكتب إليّ: «اتخذ ثوباً لصلاتك». فكتبت إلى أبي جعفر الثاني: إنّي كنت كتبت إلى أبيك بكذا وكذا، فصعب ذلك عليّ فصرت أعملها من جلود الحمر الوحشية الذكيّة، فكتب ـ عليه السلام ـ إليّ: «كلّ أعمال البرّ بالصبر يرحمك الله، فإن كان ما تعمل وحشياً ذكيّاً، فلابأس»[٣].

١ـ الوسائل ١٢/ ١٢٥، كتاب التجارة، الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢ـ راجع تنقيح المقال ١/ ٨١، الرقم ٤٨٩؛ و٣/ ١٦٧، الرقم ١١٢١١.

٣ـ الوسائل ٢/ ١٠٥٠، كتاب الطهارة، الباب ٣٤ من أبواب النجاسات، الحديث ٤. ولم نجد في الكتب الروائيّة من الوسائل والكافي والتهذيب لفظة «إنّي» بعد «أبي جعفر الثاني»، فراجع.

فإنّ الظاهر أنّ المكاتبة المشار إليها في هذه الرواية، هي المكاتبة المتقدّمة، حيث كان ولد أبي القاسم من جملة المكاتبين، واحتمال كون القاسم الصيقل غير ابن أبي القاسم الصيقل بعيد.

وثانياً: أنّ عمل السيوف بمعنى صنعتها - كما هو الظاهر من عملها - أو بمعنى تصقيلها، عمل مستقلّ كان في تلك الأزمنة في غاية الأهمية؛ وهو غير عمل تغميدها الذي كان مبايناً لهما، ومن البعيد قيام شخص بعملهما معاً في ذلك العصر.

ويشهد له قوله: ليست لنا معيشة ولاتجارة غيرها، ونحن مضطرّون إليها، فأيّة معيشة وتجارة أعظم من صنعة السيوف في تلك الأزمنة ، أزمنة الحروب السيفية، عصر السيف؟ وأي احتياج لصانع السيف إلى عمل الجلود؟

فلا شبهة في أنّ أبا القاسم وولده بحسب هذه الرواية كان عملهم أغماد السيف، وإنّما سألوا عن بيع الميتة وشرائها وعملها ومسّها.

وحملها على بيع السيوف لابيع الجلود - كما صنع شيخنا الأنصاري -[1] طرح للرواية الصحيحة الصريحة.

نعم: في رواية عن أبي القاسم الصيقل قال: كتبت إليه: إنّي رجل صيقل، أشتري السيوف وأبيعها من السلطان ...[2]، يظهر منها أيضاً أنّ شغله لم يكن عمل السيف بل كان صيقلاً، وبمقتضى الروايتين أنّه كان يشتري السيوف، ويغمدها ويبيع من السلطان، ولعلّه كان شغله مختلفاً بحسب الأزمان، ولعلّه كان تاجراً وله عمّال اشتغلوا بتغميد السيوف، وعمّال بالصيقل. تأمّل.

١- راجع المكاسب: ٥، الفصل الخامس في حرمة المعاوضة على الميتة.

٢- الوسائل ١٢/ ٧٠، كتاب التجارة، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

وكيف كان لاشبهة في بيعه الأغماد، ولامعنى لإعطائها بلاثمن وبنحو المجّانية.

وأمّا قوله: ونحن مضطرّون إليها، فليس المراد من الاضطرار هو الّذي يحلّ المحظورات، سيّما في مثل رجل صيقل كان يبيع من السلطان، بل المراد الاضطرار والاحتياج في التجارة. ولهذا ترك القاسم العمل بالميتة بمجرد صعوبة اتّخاذ ثوب للصلاة.

بل لاوجه للاضطرار المبيح للمحظور إلى عمل خصوص الميتة في بلد المسلمين الشائع فيها الجلود الذكيّة في عصر الرّضا والجواد ـ عليهما السلام ـ ، مع حلّية ذبائح العامّة واعتبار سوقهم.

وكون الصيقل الذي يشتري السيوف ويبيعها من السلطان مضطرّاً إلى عمل الميتة، ولم يمكن له اشتراء الجلود الذكيّة، مقطوع الفساد، كما هو واضح. مضافاً إلى أنّ الظاهر من الرواية أنّهم كانوا مضطرّين إلى عمل السيوف أو أغمادها، لاإلى عمل خصوص الميتة. وقوله: «لايجوز في أعمالنا غيرها»، لايراد منه أنّ عملهم خصوص الميتة، بل المراد أنّه لايجوز عملهم، ولاتدور تجارتهم، إلاّ مع الابتلاء بها، فلا يكون المراد الاضطرار بخصوصها.

هذا بناءً على نسخة الوسائل. وفي الحدائق [1]: «إنّما علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير» .

وعلى هذه النسخة أيضاً لايراد بالاضطرار هو المبيح للمحظورات، سيّما مع ملاحظة رواية القاسم الصيقل.

ولم يظهر منها أنّ مراده من قوله: «صعب ذلك عليّ» أنّه صعب عليه من

١ ـ راجع الحدائق ١٨ / ٧٣، كتاب التجارة، في حرمة التكسّب بالأعيان النجسة.

جهة احتمال التقيّة في صدور الحكم من أبيه ـ عليه السلام ـ ، ولعلّ مراده، صعوبة غسل البدن واللباس وتعويضه للصلوات. وقوله: «كلّ أعمال البرّ بالصبر»، لم يظهر منه بوجه عدم جواز العمل بغير المذكّى.

والإنصاف أنّ الرواية ظاهرة الدلالة على جواز بيع جلد الميتة وشرائه وسائر الاستفادات منه، بل يظهر من ذيل الثانية، أي قوله: «كلّ أعمال البرّ بالصبر»، أنّ الأرجح ترك العمل بالميتة، فيكون شاهد جمع بينها وبين ما دلّت على أنّ الميتة لاينتفع بها، أو جلد الميتة لاينتفع به، وهو الحمل على الكراهة في ما لامحذور في الانتفاع بها، مع أنّها أخصّ مطلقاً من روايات المنع مطلقاً.

ومنها: موثقة سماعة، قال: سألته عن جلد الميتة المملوح وهو الكيمخت، فرخّص فيه، وقال: «إن لم تمسّه فهو أفضل»[1].

وهي، مع دلالتها على جواز الانتفاع بجلد الميتة، يظهر منها أيضاً وجه الجمع المتقدّم.

ومن تفسير الكيمخت فيها، يظهر جواز التمسّك بما دلّ على جواز لبسه، على جواز الانتفاع بجلد الميتة، كصحيحة الريان بن الصلت، قال: سألت الرضا ـ عليه السلام ـ عن لبس الفراء والسمور ـ إلى أن قال ـ: والكيمخت ـ إلى أن قال ـ: «لابأس بهذا كلّه إلا بالثعالب»[2].

نعم، هذا التفسير ينافي ما في رواية علي بن أبي حمزة، حيث فسّر فيها الكيمخت بجلود دوابّ، منه ما يكون ذكياً ومنه ما يكون ميتة[3].

١ـ الوسائل ١٦/ ٣٦٩، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٨.

٢ـ الوسائل ٣/ ٢٥٦، كتاب الصلاة، الباب ٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢.

٣ـ الوسائل ٢/ ١٠٧٢، كتاب الطهارة، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

وتشهد للحمل المتقدّم أيضاً، رواية الحسن بن علي، قال: سألت أبا الحسن ـ عليه السلام ـ فقلت: جعلت فداك، إنّ أهل الجبل تثقل عندهم أليات الغنم فيقطعونها؟ قال: «هي حرام» قلت: فيستصبح بها؟ قال: «أما تعلم أنّه يصيب اليد والثوب وهو حرام؟» [1].

حيث يظهر منها أنّ وجه المنع هو تنجّس الثوب واليد به، فتدلّ على كراهة الاستعمال. ويحتمل أن يكون إرشاداً إلى أولوية الترك، لئلاّ يبتلي بالنجاسة.

ومنها: صحيحة البزنطي صاحب الرضا ـ عليه السلام ـ ، قال: سألته عن الرجل يكون له الغنم، يقطع من ألياتها وهي أحياء؛ أيصلح أن ينتفع بما قطع؟ قال: «نعم يذيبها و يسرج بها، ولا يأكلها ولا يبيعها»[2].

والظاهر منها أنّ الممنوع من الانتفاعات هو الأكل والبيع ونحوه. فقوله: «نعم» تجويز الانتفاعات. وقوله: «يذيبها» ، من باب المثال، ولهذا قال بعده: «ولا يأكلها ولا يبيعها»، ولم ينه عن غيرهما، فتدلّ على جواز مطلق الانتفاع بها غيرهما.

وبضميمة ما دلّت على أنّ الأليات ميتة ولو تنزيلاً، يفهم أن لاحكم لها مستقلاً غير ما للميتة، فتدلّ على جواز الانتفاع بالميتة في ما سوى الأكل والبيع.

ومنها: رواية دعائم الإسلام عن علي ـ عليه السلام ـ ، قال: « سمعت رسول الله ﷺ يقول: لاينتفع من الميتة بإهاب ولاعظم ولاعصب، فلمّا كان من الغد، خرجت

١ـ الوسائل ١٦/ ٢٩٥، كتاب الصيد والذبائح، الباب ٣٠ من أبواب الذبائح، الحديث ٢؛ و١٦/ ٣٦٤، الباب ٣٢ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١؛ وفي نسخة من التهذيب «فيستصبح» وفي نسخة «فنصطبح».

٢ـ قرب الإسناد: ١١٥، باب ما يحل من البيوع؛ والسرائر ٣/ ٥٧٣، في مستطرفاته عن جامع البزنطي؛ وعنها في الوسائل ١٢/ ٦٧، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

معه فإذا سخلة مطروحة على الطريق، فقال: ما كان على أهل هذه لو انتفعوا بإهابها؟ قال: قلت: يا رسول الله، فأين قولك بالأمس؟ قال: ينتفع منها بالإهاب الّذي لايلصق»[١].

وهي كما ترى حاكمة على كلّ ما دلّت على عدم جواز الانتفاع بجلد الميتة، بل بها مطلقاً، فإنّ الظاهر منها أنّ الانتفاع بالميتة لامحذور فيه، وإنّما المحذور من جهة السراية، ولعلّ الإلصاق كناية عنها، ويحتمل أن يكون المراد بالجلد الّذي لايلصق، هو ما عولج بالملح والدباغ، فدلّت على عدم جواز الانتفاع قبله، لكنّها ضعيفة السند.

وقد تقدّم في ذيل رواية اللئالي أنّه قال في شاة ميمونة: «ألاّ انتفعتم بجلدها؟»[٢].

وهاهنا عدّة روايات تدلّ على جواز اللبس:

كرواية محمد بن أبي حمزة، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ أو أبا الحسن ـ عليه السلام ـ عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: «لاتصلّ فيها إلاّ ما كان منه ذكيّاً»[٣].

فإنّ السكوت عن حرمة لبسها دليل على جوازه، وإنّما الممنوع الصلاة فيها، تأمّل.

١ـ المستدرك ١٦/ ١٩٢ (طبعة أخرى ٣/ ٧٧)، الباب ٢٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢؛ ودعائم الإسلام ١/ ١٢٦. وفيها «إذاً نحن بسخلة» بدل «إذاً سخلة».

٢ـ عوالي اللئالي ١/ ٤٢، الحديث ٤٧؛ وعنه في المستدرك ١٦/ ١٩١، الباب ٢٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

٣ـ الكافي ٣/ ٣٩٧، باب اللباس الذي تكره الصلاة فيه...، الحديث ٣؛ والتهذيب ٢/ ٢٠٣، الباب ١١ من كتاب الصلاة، الحديث ٥؛ وعنها في الوسائل ٣/ ٢٥١، الباب ٢ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢، إلاّ أنّ في جميعها «علي بن أبي حمزة» بدل «محمد بن أبي حمزة».

وكصحيحة الريّان بن الصلت المتقدّمة عن الرضا ـ عليه السلام ـ، وفيها نفي البأس عن لبس أشياء، منها: الكيمخت.

ورواية علي بن أبي حمزة أنّ رجلاً سأل أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ وأنا عنده عن الرجل يتقلّد السيف ويصلّي فيه، قال: «نعم». فقال الرجل: إنّ فيه الكيمخت، قال: «وما الكيمخت؟» فقال: جلود دوابّ؛ منه ما يكون ذكيّاً ومنه ما يكون ميتة. فقال: «ما علمت أنّه ميتة فلا تصلِّ فيه»[1].

وهي تدلّ على جواز تقليده، وإنّما لايجوز الصلاة فيه.

وعن الجعفريات عن الصادق، عن أبيه: «إنّ عليّاً ـ عليه السلام ـ كان يصلّي في سيفه وعليه الكيمخت»[2].

فإنّ قوله ذلك يدلّ على أنّ الكيمخت ميتة، وإلاّ فلا وجه لنقله، تأمّل. إلى غير ذلك.

والإنصاف أن لا معارضة بين الروايات، بل لِما دلّت على الجواز نحو حكومة على غيرها، كما تقدّم. فحمل أخبار الجواز على التقيّة فرع المعارضة، ومع الجمع العقلائي لامصير لذلك.

دعاوي الإجماع والشهرة على حرمة الانتفاع بالميتة

نعم، ما يمنعنا عن الجرأة إلى الذهاب إلى الجواز، هو دعاوي الإجماع، وعدم الخلاف، وعدم وجدانه، والشهرة في المسألة، أهمّها ما حكي عن الحلّي أنّه قال ـ

١ـ الوسائل ٢/ ١٠٧٢، كتاب الطهارة، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث ٤.

٢ـ الجعفريات: ٥٢، أواخر كتاب الصلاة؛ وعنه في المستدرك ٣/ ٢٢٩، كتاب الصلاة، الباب ٣٩ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

بعد نقل صحيحة البزنطي المتقدّمة الدالّة على جواز الانتفاع بأليات الغنم ـ بهذه العبارة: «لايلتفت إلى هذا الحديث، فإنّه من نوادر الأخبار، والإجماع منعقد على تحريم الميتة والتصرّف فيها بكلّ حال إلاّ أكلها للمضطرّ»[١] انتهى.

ويظهر من المسالك[٢] أيضاً أنّ عدم جواز الانتفاع بأليات الميتة، والمبانة من الحي، موضع وفاق.

وفي مفتاح الكرامة ـ بعد حكاية عدم جواز الانتفاع عن المحقّق والعلاّمة، و الشهيدين، والفاضل المندي ـ قال: «وهو قضية كلام الباقين قطعاً لوجهين: أحدهما: أنّ مفهوم اللقب معتبر إجماعاً في عبارات الفقهاء، وبه يثبت الوفاق والخلاف. الثّاني: ملاحظة السوق والقرائن»[٣]، انتهى.

لكن يظهر منه عدم تحصيل الإجماع أو الشهرة من كلمات الفقهاء، وإنّما الاستفادة من اجتهاده؛ ولايخفى ما فيه. كما أنّ صريح المحقّق الأردبيلي[٤]، والمحدّث المجلسي[٥] منع الإجماع ويظهر من السيد الرياض عدم عثوره على اتّفاق الأصحاب، حيث قال: «مع أنّ ظاهرهم الاتفاق عليه كما قيل». والمحكي عن الروضة جواز الاستصباح به، وتبعه جملة من متأخّري المتأخّرين[٦].

وعن الشيخ في ذيل حديث زرارة المتقدّم في الاستقاء بجلد الخنزير، أنّه

١ـ السرائر ٣/ ٥٧٤، المستطرفات. نقله ـ قدّه ـ ملخصاً عنه.

٢ـ المسالك ٢/ ١٩٥، كتاب الأطعمة والأشربة، في حرمة أكل ما أبين من حيّ.

٣ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٢٧، كتاب المتاجر، فيما لو كانت نجاسة الدهن ذاتية؛ وراجع أيضاً الشرائع ٤ ـ٣/ ٧٥٢؛ وإرشاد الأذهان ٢/ ١١٣؛ واللمعة مع شرحها ٢/ ٢٧٨و١/ ٣٠٨؛ وكشف اللثام ٢/ ٢٧١.

٤ـ مجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٣٥، في أقسام التجارة وأحكامها.

٥ـ مرآة العقول ٢٢/ ٥٧، باب الفأرة تموت في الطعام والشراب، من كتاب الأطعمة.

٦ـ راجع رياض المسائل ١/ ٤٩٩، كتاب التجارة، في الأعيان النجسة.

قال: الوجه أنّه لابأس أن يستقي به، لكن يستعمل ذلك في سقي الدوابّ والأشجار ونحو ذلك[١].

وهذا منه، وإن يحتمل أن يكون في مقام جمع الروايات ودفع التناقض عنها، لكن لو لم يجز ذلك لسقي الدوابّ والأشجار أيضاً، يكون من قبيل الفرار من المطر إلى الميزاب.

وعنه في النهاية[٢]، وعن ابن البراج [٣] والمحقق في الشرائع والنافع، وتلميذه كاشف الرموز والعلاّمة في الإرشاد[٤]، جواز الاستقاء بجلودها لغير الصلاة والشرب. وعن صاحب التنقيح ميله إليه [٥].

وعن السرائر أنّه مروي[٦]، ولعلّه يشعر بميله إليه. تأمّل.

وصرّح في القواعد بجواز الوضوء بحوض اتّخذ من جلد الميتة إذا كان كرّاً[٧].

١ـ الوسائل ١/ ١٢٩، الباب ١٤ من أبواب مطلق المياه، ذيل الحديث ١٦؛ والتهذيب ١/ ٤١٣، باب المياه وأحكامها، الحديث ٢٠.

٢ـ النهاية: ٥٨٧، كتاب الصيد والذبائح.

٣ـ المهذّب٢/ ٤٤٣، كتاب الأطعمة والأشربة... ، لم نجد منه عبارة صريحة يتعرّض للمسألة إلاّ أنّه قال: «ولايجوز عمل دلوٍ من جلود الميتة ولااستعماله في الماء وقد ذكر جواز ذلك فيما عدا الشرب والطهارة والأحوط ترك استعماله في ذلك وفي غيره». وفي الجواهر ٣٦/ ٤٠١، كتاب الأطعمة والأشربة: «ويجوز الاستقاء بجلود الميتة لما لايشترط فيه الطهارة وإن كان نجساً، كما في النافع والإرشاد ويحكي النهاية بل وابن البرّاج لأنّه قال: الأحوط تركه».

٤ـ الشرائع ٤ ـ ٣/ ٧٥٥، كتاب الأطعمة والأشربة؛ ومختصر النافع: ٢٥٤، كتاب الأطعمة والأشربة؛ وكشف الرموز ٢/ ٣٧٤، كتاب الأطعمة والأشربة؛ و إرشاد الأذهان ٢/ ١١٣، كتاب الصيد....

٥ـ التنقيح الرائع ٤/ ٥٦، كتاب الأطعمة والأشربة.

٦ـ السرائر ٣/ ١١٥، كتاب الصيد والذبائح.

٧ـ القواعد ١/ ٧، كتاب الطهارة.

وعن ابن الجنيد وفقه الرضا أنّ جلد الميتة يطهر بالدباغ[1]؛ فلامحالة يجوز الانتفاع به حينئذ عندهما، بل هو محتمل الصدوق، بل الصدوقين، لموافقة فتواهما له نوعاً[2]، ولنقل الأوّل رواية عن الصادق ـ عليه السلام ـ تدلّ على جواز جعل اللبن والماء ونحوهما في جلد الميتة [3]، مع قوله قبيل ذلك في حق كتابه: «لم أقصد فيه قصد المصنّفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتي به، وأحكم بصحّته، وأعتقد فيه أنّه حجّة بيني و بين ربّي»[4] انتهى.

وهو وإن لم يف بهذا العهد في كتابه كما يظهر للمراجع به، لكن رجوعه عنه في أوّل الكتاب في غاية البعد.

وقال في المقنع: «لابأس أن تتوضّأ من الماء إذا كان في زقّ من جلدة ميتة، ولابأس بأن تشربه»[5].

وتجويز ابن الجنيد ومن بعده، وإن كان مبنيّاً على طهارة جلدها بالدباغ، أو عدم تنجّس المائع به ــ على احتمال في كلام الصدوق ــ لكن مع ذلك تكون استفادة الإجماع من كلام القوم مشكلاً، فإنّ الإجماع التقديري ليس بشيء هذا مع عدم وضوح مسلك ابن ادريس في باب الإجماع[6].

فالأشبه الجواز، والأحوط الترك، هذا حال جواز الانتفاع.

الأقوى جواز البيع فيما جاز الانتفاع

وهل يجوز البيع وسائر الانتقالات في ما جاز الانتفاع به؟ الأقوى هو الجواز،

١ـ المختلف ١/ ٦٤، الفصل الثالث في الأواني والجلود من باب النجاسات؛ وفقه الرضا :٣٠٢.

٢ـ الجوامع الفقهيّة :٣، كتاب المقنع. وراجع أيضاً فقه الرضا المتقدّم ذكره.

٣ـ الفقيه ١/ ١١، باب المياه...، الحديث ١٥.

٤ـ الفقيه ١/ ٢و٣.

٥ـ الجوامع الفقهية:٣، كتاب الطهارة من المقنع، باب الوضوء.

٦ـ راجع كتاب السرائر١/ ٥١، في مقدمة السرائر ذيل كلام السيد المرتضى.

لعدم دليل على المنع سوى رواية دعائم الإسلام المتقدّمة، وهي ضعيفة السند[١]. و سوى روايات دلّت على أنّ ثمن الميتة سحت:

كرواية السكوني الموثقة عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «السحت ثمن الميتة»[٢].

ومرسلة الصدوق، قال: قال: «أجر الزانية سحت ـ إلى أن قال: ـ وثمن الميتة سحت»[٣].

ورواية حمّاد بن عمرو وأنس بن محمّد عن أبيه، جميعاً عن جعفر بن محمد، عن آبائه ـ عليهم السلام ـ في وصية النبيّ ﷺ لعليّ، قال: «يا عليّ، من السحت ثمن الميتة»[٤].

وسوى صحيحة البزنطي صاحب الرضا عنه في أليات مقطوعة، وفيها: «يذيبها ويسرج بها ولا يأكلها و لا يبيعها». ورواها الحميري بإسناده عن موسى بن جعفر ـ عليه السلام ـ[٥].

وما عدى الأخيرة مخصّصة، بصحيحة محمد بن عيسى المتقدّمة عن الصيقل[٦]، الّتي يظهر منها جواز الانتفاع بجلد الميتة، وجواز بيعها لذلك. والظاهر أنّ العرف مساعد لإلغاء الخصوصيّة، والجمع بينها وبين ما تقدّم، بأنّ كلّ مورد يجوز الانتفاع بها يجوز بيعها لذلك، و إنّما يحرم بيعها ويكون ثمنها سحتاً

١ـ دعائم الإسلام ١/ ١٢٦، في ذكر طهارات الجلود... ولعل ضعف سنده لإرساله.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٦٢ كتاب التجارة، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٨.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٥ـ الوسائل ١٢/ ٦٧، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦؛ وقرب الإسناد/ ١١٥، باب ما يحلّ من البيوع.

٦ـ الوسائل ١٢/ ٧٠، كتاب التجارة، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

إذا بيعت للأكل ونحوه ممّا لايجوز الانتفاع بها.

ويؤيّد ذلك، رواية أبي مخلّد السراج، قال: كنت عند أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ إذ دخل عليه معتب [1]، فقال: بالباب رجلان، فقال: «أدخلهما»، فدخلا، فقال أحدهما إنّي رجل سرّاج أبيع جلود النمر، فقال: «مدبوغة»؟ قال: نعم. قال: «لابأس» [2].

لقوّة احتمال أن تكون جلود النمر للميتة، لبعد تذكيته، وإشعار قوله: «مدبوغة» بذلك، أو دلالته عليه. وذكر الدباغ لايدلّ على صدورها تقيّة، لعدم الحكم بطهارتها أو صحّة الصلاة فيها.

ولعلّ الدّباغة دخيلة في الحكم، أو في رفع الكراهة.

وتؤيّده صحيحة عبد الرحمان بن الحجاج، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الفراء أشتريه من الرجل الّذي لعلّي لاأثق به، فيبيعني على أنّها ذكيّة، أبيعها على ذلك؟ فقال: «إن كنت لاتثق به فلاتبعها على أنّها ذكيّة، إلاّ أن تقول: قد قيل لي إنّها ذكيّة» [3].

فإنّ مقتضى إطلاقها جواز الاشتراء والبيع، وإن كان الرجل مجهول الحال، ولم يكن في سوق المسلمين، إلاّ أن يقال بكونه بصدد بيان حكم آخر، وهو جواز الشهادة بمجرّد قول البائع، مع عدم وثاقته، فإطلاقها مشكل بل ممنوع.

وكيف كان فلا بأس بالجمع المذكور، ولايبعد حمل الأخيرة على ذلك أيضاً،

١ـ هو مولى أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ (منه ـ قدّه ـ).

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٢٤، كتاب التجارة، الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١. وفيه وفي الكافي ٥/ ٢٢٧، والتهذيب ٦/ ٣٧٤ و ٧/ ١٣٥، ومرآة العقول ١٩/ ٢٦٧ جميعاً... فقال: «مدبوغة هي؟» قال: نعم. قال: «ليس به بأس».

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٢٤، كتاب التجارة، الباب ٣٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

لأنّ الانتفاع المتعارف من الأليات هو الأكل، وأمّا الإذابة للإسراج فمن المنافع النادرة الغير المتداولة، فالنهي عن بيعها لعلّه لأجل المنفعة المتعارفة الّتي كانت البيوع لها.

وإن شئت قلت: إنّها منصرفة عن البيع للمنفعة النادرة، فالجواز مطلقاً للمنافع المحلّلة لايخلو من قوّة، وقد استقصينا سابقاً كلمات القوم، وقلنا بأنّ الظاهر منهم جواز البيع وسائر الانتقالات مع جواز الانتفاع، إذا كان النفع عقلائياً موجباً لماليّة الشيء، فراجع[1].

فرع: حكم المشتبه بالمذكّى

كما لايجوز بيع الميتة للمنفعة المحرّمة، كالأكل منفرداً، لايجوز بيعها في ضمن المشتبه بالمذكّى. وكذا لايجوز بيع المذكّى الواقعي بينهما، لعدم جواز الانتفاع بواحد منهما عقلاً، للعلم الإجمالي المنجّز للواقع، فيكون أخذ المال في مقابل المذكّى الذي سقط الانتفاع به مطلقاً، أكلاً للمال بالباطل.

هذا مع كون المشتري مسلماً، وكذا لو كان كافراً و قلنا: إنّ الكفّار مكلّفون بالفروع، كما هو الأقوى.

وأما لو قلنا بعدم كونهم مكلّفين بها، وجاز لهم أكل الميتة، والتصرّف فيها، فالظاهر جواز بيع الواقعي المذكّى منه، لأنّ المسلم جاز له الانتفاع بالمذكّى الواقعي مع الإمكان ، وأخذ المال في مقابله انتفاع به، والكافر جاز له الانتفاع بالمشتبهين فرضاً، ولادليل على لزوم كون المبيع بشخصه ممكن الانتفاع للبائع.

ولهذا لو كان البائع والمشتري مسلمين، واشتبه المذكّى بالميتة لدى البائع

١ـ راجع ص٥٦ وما قبلها من الكتاب.

دون المشتري، صحّ بيع المذكّى الواقعي من المسلم العالم بالواقع، و ليس أخذ المال بإزائه أكلاً له بالباطل.

نعم، مع جهل المشتري أيضاً لايجوز البيع بقصد المذكّى الواقعي، كما مرّ. إلاّ أن يقال بعدم جريان أصالة عدم التذكية في المشتبهين، ولو لم يلزم من جريانهما مخالفة عملية كما فيما نحن فيه، وقلنا بجريان أصالة الحلّ في أحدهما تخييراً.

فحينئذ يمكن أن يقال بجواز البيع بالقصد المذكور، كما اختاره الشيخ الأنصاري[1] ويأتي الكلام فيه.

ويمكن أن يقال بجواز بيع أحدهما مخيّراً؛ فللبائع أن يختار أحدهما، ويبيعه من مسلم وغيره بمقتضى أصالة الحلّ.

وقال بعض المدقّقين: «إنّ أصالة الحلّ لايثبت بها إلاّ جواز الأكل ولايحرز بها المذكّى الواقعي، والمفروض عدم جواز بيع الميتة الواقعية، فمع الشك في تحقّق الموضوع القابل للنقل والانتقال، يحكم بأصالة عدم الانتقال، وإن لم يكن هناك أصل يثبت به عدم كونه مذكّى، وذلك نظير المال المردّد بين كونه مال الشخص، أو مال غيره، فإنّه وإن قلنا بجواز أكله إذا لم يكن مسبوقاً بكونه ملكاً لغيره، لكن لانقول بجواز بيعه، للشكّ في الملكية المترتّب عليها جواز البيع ونفوذه»[2].

وفيه: أنّ مفاد أصالة الحل، ليس حليّة الأكل فقط، بل مقتضى إطلاق أدلّتها جواز ترتيب جميع آثار الحلّية على المشكوك فيه ظاهراً، ومن آثارها جواز البيع وصحّته.

بل الظاهر أنّ مفاد أصالة الحلّ أعمّ من التكليفيّة والوضعيّة، فإذا شكّ في

١ـ المكاسب: ٥، في عدم جواز بيع الميتة منضمّة إلى المذكّى.

٢ـ حاشية العلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي على المكاسب: ١٠، ذكره ـ قدّه ـ ملخصاً.

نفوذ بيع المشكوك فيه، يحكم بنفوذه بأصالة الحلّ الوضعي.

بل يمكن أن يقال: إنّ جواز الأكل وسائر الانتفاعات، كاشف عن ملكيّته لدى الشارع ولو ظاهراً، كما أنّ النهي عن جميع التصرّفات، كاشف عن سقوطها لديه.

أو يقال: إنّ ملكيّة الميتة المعلومة وماليّتها عقلائيّة، لابدّ في نفيهما من ردع الشارع، ولادليل على الردع في مورد المشتبه، مع تجويز الشارع الانتفاعات بها. فمع ثبوت ماليّته وملكيّته وجواز التصرّف فيه، يصحّ بيعه بإطلاق أدلّة تنفيذه.

فقوله بعد ذلك بأنّه «لادليل على ترتيب جميع أحكام عدم الحرمة الواقعيّة على الحلّيّة الثابتة، بأصالة الحلّ في مشتبه الحكم»[1].

جوابه: أنّ الدليل عليه إطلاق أدلّة أصالة الحلّ. فإنّ قوله في صحيحة ابن سنان: «كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال أبداً، حتّى تعرف الحرام بعينه، فتدعه»[2]، لاقصور فيه لإثبات جميع آثار الحلّيّة الواقعيّة عليه، لأنّ الحلّيّة لمّا لم تكن واقعيّة، تحمل على الظاهريّة وبحسب ترتيب الآثار بلسان جعل الموضوع، وإطلاقه يقتضي ترتيب جميع الآثار.

وأوضح منها موثّقة مسعدة بن صدقة[3] لو قلنا: بأنّها من أدلّة أصالة الحلّ، وإن لايخلو من مناقشة ذكرناها في محلّه[4].

فتحصّل ممّا ذكرناه، أنّ الحكم على صحّة البيع، لايتوقّف على إحراز كونه

١ـ نفس المصدر، ص ١١. وفيه «لادليل على ترتّب جميع أحكام...».

٢ـ الوسائل ١٢/ ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١. وفيه «تعرف الحرام منه بعينه».
وكذا في الفقيه ٣/ ٣٤١، والكافي ٥/ ٣١٣، والتهذيب في موضعين ٩/ ٧٩و ٧/ ٢٢٦.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٤ـ تهذيب الأصول ٢/ ١٧٥، الاستدلال على البراءة من طريق السنّة.

مذكّى بأمارة معتبرة، أو إحراز عدم كونه ميتة كذلك.

هذا ، مضافاً إلى إمكان استصحاب كون المشتبه قابلاً للنقل والانتقال، ومملوكاً يجوز فيه أنحاء التصرّفات، فتكون تلك الاستصحابات، حاكمة على استصحاب عدم الانتقال.

وتوهّم عدم بقاء الموضوع لعروض الموت على الحيوان، قد فرغنا عن جوابه في محلّه[1].

فمع عدم ثبوت المنع الشرعي، يكون البيع عقلائيّاً، منسلكاً تحت أدلّة تنفيذه.

فتحصّل ممّا ذكر، أنّه بعد قصور أدلّة عدم جواز بيع الميتة الواقعيّة لإثبات الحكم في المشتبه، وبعد البناء على عدم جريان أصالة عدم التذكية، والبناء على جريان أصالة الحلّ، وسائر الأصول الشرعيّة في أحد الطرفين تخييراً، إنّ مقتضى الأصول صحّة بيعه، وإن قلنا بأنّ أصالة الحلّ لاتفي بذلك، بل الاستصحابات المذكورة مقدّمة عليها.

وقد يقال: «إنّه يعتبر في صحّة البيع، الملكيّة، وكذا صحّة الانتفاع بما هو ملك، وفي المقام إن باع المذكّى الواقعي، فقد أوقع البيع على ملكه، لكن صحّة الانتفاع به مشكوك فيها، لاحتمال أن يكون مختاره غير مملوكه، وإن أوقع البيع على المشتبه، يكون ملكيّته له مشكوك فيها، فلايمكن إحراز الشرطين.

والجواب: أنّا نختار بيع أحد المشتبهين، ونحرز الملكيّة بالاستصحاب، كما تقدّم، لأنّ المفروض جريان الأصول في أحد الأطراف تخييراً.

وقد يجاب عن الإشكال بعد اختيار بيع المذكّى الواقعي، بأنّ جواز الانتفاع

١ـ راجع الرسائل للمؤلّف قدّه. ١ / ١٣٨، حول أصالة عدم التذكية.

بكلّ من المشتبهين تخيراً من آثار ملك المذكّى الواقعي، الموجود يقيناً في المشتبهين ومن منافعه، وهذا القدر كاف في تحقّق الانتفاع المعتبر في صحّة البيع، فإنّه ليس من أكل المال بالباطل، بعد تسليمهما للمشتري، وجواز انتفاعه بأحدهما الّذي هو نتيجة ملكيّة المذكّى الواقعيّ المردّد بينهما»[١].

وفيه: أنّ جواز الانتفاع بأحدهما المردد، لايعقل أن يكون من آثار ملكيّته الواقعيّة لأحد الطرفين، فإنّ أثر الملكيّة الواقعيّة جواز التصرّف في خصوص الملك، لافي غيره، ولا في المردّد بينه وبين غيره.

مع أنّ الحلّية الّتي من أحكام الملك واقعاً هي الحلّية الواقعية، لاالظاهرية، ولا الأعمّ.

والتحقيق: أنّ ملكيّة المذكّى الواقعي محقّقة لموضوع الاشتباه، كما أنّ الميتة الواقعيّة أيضاً دخيلة في ذلك، وكذلك الاختلاط بينهما.

وأمّا الحلّية الظاهريّة فهي مجعولة على المشتبه بما هو كذلك، لامن آثار الواقع، ضرورة عدم إمكان تعدّي الحكم والأثر من موضوعه إلى موضوع آخر.

فلو قيل: إنّ جواز الانتفاع الظاهري كاف في صحّة البيع، فالأولى حينئذ أن يختار صحّة بيع أحد الطرفين، لكنّ القائل المحقّق، استشكل في ذلك بأنّه يمكن أن يقال: إنّ المانع للبيع هو حرمة الانتفاع واقعاً الّذي هو غير معلوم الارتفاع، فراجع كلامه، زيد في علوّ مقامه[٢].

هذا كلّه على المباني الغير المسلّمة.

١ـ حاشية العلامة الميرزا محمد تقي الشيرازي على المكاسب: ١١، ذكره ملخصاً.

٢ـ راجع نفس المصدر.

كيفيّة العلم الإجمالي من حيث منعه عن احتمال الترخيص وعدمه

والتحقيق: حسب اقتضاء العلـم الإجمالي عدم جواز الانتفاع بـواحد منهما، لاأكلاً ولا بيعاً، من مسلم ولامن كـافر، بناء على تكليفهم بـالفروع، لكن هـاهنا نكتة يجب التنبيـه عليها، وهي أنّ العلم الإجمالي قد يتعلّـق بالحكم الفعلي والإرادة الفعليّة الجازمة، وفي مثله لايمكن احتمال الترخيـص لأحد الطرفين، فضلاً عنهما، بل مـع العلم بـالإرادة الفعليّة للمـولى لايمكن احتمال صـدور الترخيص منـه في الشبهـة البدويّـة أيضاً، لعـدم إمكان احتمال وقـوع التناقـض في إرادته، فـالعلم الإجمالي كذلك علّـة تامّة لوجوب الموافقـة وحرمة المخالفة ومع هـذا العلم تطرح أدلّة الأصول حتّى في الشبهات البدويّة.

وقد يتعلّق العلم بحجة شرعيّة لأجل إطـلاق دليل أو عمومه لمورد المشتبه، كما في قولـه تعالى: ﴿حرّمت عليكـم الميتة والدّم ولحم الخنـزير﴾ [1]. فإنّ إطلاقه يقتضي حرمة الميتة واقعاً، سواء كان الموضوع معلوماً، أو لا، وفي مثله يمكن احتمال الترخيص في ارتكاب جميع أطراف المعلوم بالإجمال، فضلاً عن بعضه.

فمع ورود الترخيص يستكشف عن عدم فعليّة إرادة المولى في المورد المشتبه، إمّا بتقييد الإطلاق، أو بأنحاء أُخر من التصوّرات التي في الأصول بيانها[2].

وكيف كان إذا كان العلم الإجمالي من قبيل الثاني، كما في نوع الموارد، لايجوز ترك ظـاهر دليل معتمـد دلّ على الترخيص في بعض الأطراف، أو جميعهـا، لعدم حكـم للعقل في مثله، وعدم كون الترخيص مخالفـاً للقواعد والعقول. ولعلّ الخلط

١ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٣.

٢ـ راجع تهذيب الأصول ٢/ ٢٤٨ وما بعدها، في جواز الترخيص في أطراف العلم الإجمالي....

بين المقامين صار موجباً لطرح بعض الروايات الصحيحه الدالّة على الترخيص، في أطراف العلم الإجمالي[1].

منع جواز الانتفاع بأطراف المشتبه و منع جواز البيع أيضاً بحسب القواعد

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الكلام في المقام تارة في جواز الانتفاع بأطراف المشتبه أكلاً وغيره، فيظهر من الأردبيلي الميل إليه في مطلق المشتبهات[2]، وتمسّك في المقام بصحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «كلّ شيء فيه حلال وحرام، فهو لك حلال أبداً، حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه»[3] وصحيحة ضريس الكناسي عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، وهناك روايات أخر[4]، ربّما يأتي الكلام فيها مستقصى، في باب المال المختلط بالحرام، إن شاء الله.

لكنّ الأقوى في المقام عدم جواز الانتفاع بهما، لالطرح الأدلّة، بتوهّم كونها خلاف العقل والقواعد، لما عرفت، بل لظهور صحيحتي الحلبي الآتيتين عرفاً في عدم جواز أكلهما، أو أكل أحدهما، وعدم جواز انتفاع آخر بهما إلاّ بيعهما للمستحلّ، وأنّ الطريق المنحصر في الاستفادة هو ذلك.

وبهما يخصّص كلّ ما دلّت على تجويز ارتكاب أطراف الشبهة، لو سلّمت

١ـ راجع الوسائل ١٢/ ٥٨، كتاب التجارة، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به؛ و١٧/ ٩٠، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة.

٢ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٢٠، في المحرّمات من المتاجر؛ ومجمع الفائدة ٢/ ٤٢ (ط. القديم)، كتاب الأطعمة والأشربة.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١. وفيه «الحرام منه بعينه».

٤ـ راجع الوسائل ١٦/ ٤٠٣، الباب ٦٤ من أبواب الأطعمة المحرّمة، خصوصاً الحديث ١.

دلالتها. وبهذا يظهر عدم جواز تعرّف حالها بالعرض على النار بالانبساط والانقباض، كما حكي عن الدروس الميل إليه[١]، فإنّ ذلك لو كان أمارة مطلقاً لكان على أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ بيانه، لكشف الواقع وعدم ارتكاب خلاف القواعد، فلايتعدى عن مورد رواية شعيب[٢] في اللحم المطروحة، لو قلنا بجواز العمل بها في موردها.

جواز بيع المشتبهين معاً ممّن يستحلّ الميتة

وأخرى في صحّة بيعهما ممّن يستحلّ الميتة، ولاشبهة في أنّه كما يلزم من بيعهما جميعاً رفع اليد عن أدلّة حرمة بيع الميتة وأنّ ثمنها سحت، وعن دليل حرمة إقباض الميتة للأكل ممّن تحرم عليه، فإنّ الكفّار أيضاً مكلّفون، كذلك يلزم من بيع المذكّى الواقعي خلاف القواعد، سواء بيّن الواقعة للمشتري، واشترى هو أيضاً المذكّى أولاً، فعلى الأوّل يلزم الجهالة والغرر في بعض الأحيان، كما لو كان أحدهما مهزولاً والآخر سميناً، و اختلف قيمتهما، إن قلنا بأنّه غير مطلق الجهالة، وأنّها مفسدة كالغرر. وتسليط الكافر على الأكل والانتفاع المحرّم عليه واستحلاله لايوجب حلّيته عليه. وعلى الثاني يلزم مضافاً إلى ما ذكر، عدم مطابقة الإيجاب للقبول، فإنّه يبيع المذكّى بدرهم، والمشتري يقبلهما به، فلامطاوعة بينهما.

وليس هذا نظير بيع ما يملك وما لايملك، حيث يقال فيه بالانحلال والصحّة فيما يملك، دون غيره.

فإنّ المطاوعة هناك حاصلة، والانحلال عقلائيّ أو تعبّديّ. ولامعنى

١ـ راجع الدروس: ٢٨١ (ط. القديم).

٢ـ الوسائل ١٦/ ٣٧٠، الباب ٣٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

للانحلال هاهنا، لعدم مقابلة مال بالميتة، لعدم إيجاب البيع بالنسبة إليها، بل لايجوز له في هذه الصورة أخذ مقدار ثمن المذكّى، لأنّه مأخوذ بالبيع الفاسد، فضلاً عن جميعه.

فالتخلّص من بيع المجموع إلى بيع المذكى الواقعي، كما استحسنه المحقّق[1]، واختاره العلاّمة[2]، فرار من المطر إلى الميزاب، لو كان نظرهما إلى الفرار عن بيع الميتة ، لا الاستظهار من صحيحتى الحلبي وعلي بن جعفر:

ففي صحيحة الحلبي قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: «إذا اختلط الذكّي والميتة، باعه ممّن يستحلّ الميتة، وأكل ثمنه»[3]، وفي صحيحته الأخرى عنه ـ عليه السلام ـ ، أنّه سئل عن رجل كان له غنم و بقر، وكان يدرك الذكيّ منها فيعزله و يعزل الميتة ثمّ إنّ الميتة والذكّي اختلطا كيف يصنع به؟ قال: « يبيعه ممّن يستحلّ الميتة، و يأكل ثمنه، فإنّه لابأس به»[4].

وعن علي بن جعفر في كتابه عن أخيه موسى ـ عليه السلام ـ نحوها[5].

وجه الاستظهار دعوى رجوع الضمير في قوله: «باعه» أو «يبيعه» إلى المذكّى.

ثمّ إن أراد البائع وقوع البيع على المذكّى، لابدّ من إخبار المشتري للواقعة، حتى يقع البيع صحيحاً.

١ـ الشرائع ٤ـ ٣/ ٧٥٢، كتاب الأطعمة والأشربة.

٢ـ تحرير الأحكام٢/ ١٦١؛ وقواعد الأحكام ٢/ ١٥٧، كتاب الأطعمة والأشربة.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٦٧، الباب٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١؛ و١٦/ ٣٧٠ الباب ٣٦ من أبواب الأطعمة المحرّمة الحديث ١ .

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٥ـ الوسائل١٢/ ٦٨، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، ذيل الحديث ٢.

فيستفاد منها بنحـو من اللزوم لزوم إخبـار الطرف بالواقعـة قبل إيقاع البيع عليه، وإن يظهر من المحقّـق والعلاّمة[١] ـ ولـو من إطلاق كـلامهما ـ عـدم لزوم الإخبار.

وفي الاستظهار نظر، لأنّ المتفاهم العرفي منها أنّ الضمير راجع إلى المختلط، وأنّ السؤال في الثـانية عن حال المال المختلط الخارجـي، وقوله : «مـا يصنع به» ، أي: مـا يصنع بهذا الموجود المختلـط، وقولـه: «يبيعه» ، أي: يبيع ذلـك المختلط، لاخصوص المذكّى.

والحمل على بيع خصوص المذكّى وتسليم المجموع مـن باب المقدّمة، بعيد عن الأذهان العرفية.

والشاهد على أنّ المراد بيـع المجموع، قوله: يبيعه ممّن يستحـلّ الميتة ويأكل ثمنه. فإنّ الظاهـر منه أنّ الاستحلال موجب لجواز بيع الميتـة وأكل ثمنها؛ وليس النظر إلى مقـام التسليم. فقـوله: يأكـل ثمنه إشارة ظـاهرة إلى مـا هو مـروي عن النبيﷺ والوصي ـ عليه السلام ـ بأنّ ثمن الميتـة سحت[٢]. فكأنّه قـال إذا اشتبه الميتة والمذكّى يحلّ ثمن الميتة، وليس بسحت في هذه الصورة.

فالأقوى جواز بيعهما بل تعيّنه، وعـدم جواز بيع المذكّى الواقعي، لما عرفت من مخالفته للقواعد، واللازم الاقتصار على ظاهر الروايات فيبيعهما، كما هو ظاهر الشيخ و ابـن حمزة[٣]. والاحتمال المتقـدّم بعيـد عن كـلامهما جـداً. و هو ظـاهـر

١ـ راجع الشرائع ٤ـ٣/ ٧٥٢؛ والتحرير ٢/ ١٦١؛ والقواعد ٢/ ١٥٧، نفس المصادر السابقة.

٢ـ الوسـائل ١٢/ ٦١، الباب ٥ من أبواب مايكتسب بـه؛ وتفسير العيّاشي ١/ ٣٢٢، في تفسير سورة المائدة، الحديث ١١٧.

٣ـ راجع النهاية: ٥٨٦، كتاب الصيد والذبـائح؛ والوسيلة: ٣٦٢، فصل في بيان ما يحرم من الذبيحة ويحلّ من الميتة....

الأردبيلي مشفوعاً بدعوى الشهرة عليه:

قال بعد استبعاد حمل الخبرين على بيع الواقع المذكّى: «أو تخصيص عدم الانتفاع بالميتة، وعدم جواز أكل ثمنه إلاّ في هذه الصورة، وكذا تسليط الكافر على أكل الميتة، للنصّ والشهرة. ومن لم يعمل بالخبر الواحد مثل ابن إدريس يطرحهما، ولم يجوّز بيعه»[1] انتهى.

والظاهر منه اختيار هذا الوجه، وهو الأقوى.

وأمّا حملهما على جواز استنقاذ مال المستحلّ للميتة بذلك برضاه، وعدم البيع الحقيقي، كما عن العلاّمة[2] واستجوده الأردبيلي؛ ففيه ما لايخفى من البعد.

وأبعد منه ما احتمله شيخنا الأنصاري من حملهما على صورة قصد البائع المسلم أجزاءها التي لاتحلّها الحياة: من الصوف والوبر ونحوهما. قال: «وتخصيص المشتري بالمستحلّ، لأنّ الداعي له على الاشتراء اللحم أيضاً، ولايوجب ذلك فساد البيع، ما لم يقع العقد عليه»[3] انتهى.

وأنت خبير بأنّ طرحهما خير من هذا الحمل المقطوع الخلاف، مع ورود بعض الإشكالات المتقدّمة عليه، على فرض قصد البائع الأجزاء دون المشتري، كما هو ظاهر كلامه.

ثمّ إنّ الميتة من غير ذي النفس السائلة تجوز المعاوضة عليها وعلى أجزائها القابلة للانتفاع العقلائي، لقصور الأدلّة عن إثبات منعها، واختصاصها أو انصرافها إلى غيرها.

١ـ مجمع الفائدة ٢/ ٤٢، (ط. القديم) كتاب الأطعمة والأشربة، في ذيل عبارة: «ويحرم المشتبه بالميتة...».

٢ـ المختلف ٢/ ٦٨٣، كتاب الصيد وتوابعه، الفصل الرابع فيما يحلّ من الميتة وما يحرم، المسألة ٣.

٣ـ المكاسب: ٦، عدم جواز بيع الميتة منضمّة إلى المذكّى.

الكلب البرّي وتقسيم الأخبار الواردة في حكمه

ومنها : الكلب البرّي. وهو على أقسام، منها الكلب السلوقي الذي يستعمل في الصيد غالباً، وهو من أحسن الكلاب، وأخفّها، ويقال له بالفارسية: «تازي». ولعلّ التسمية به لأجل كونه من بلاد العرب، كما في القاموس وغيره أنّ السلوق كصبور قرية باليمن تنسب إليها تلك الكلاب[1].

ومنها غير السلوقي، وهو إمّا ينتفع به انتفاعاً عقلائياً للتصيّد، أو لحراسة الماشية أو الحائط ـ أي البستان ـ أو الزرع أو الدور و نحوها، أو لمنافع أُخر كما يستعمل بعض الأنواع منه في كشف الجرائم والتفتيشات. وقد يتّخذ لصرف اللعب والتفريح والأنس به، كما هو المتعارف عند أقوام.

أو لاينتفع به إمّا لصيرورته عقوراً هراشاً، أو مجنوناً خارجاً عن طاعة البشر بعروض داء الكَلَب عليه، ، وهو داء يشبه الجنون، يعرض الكلاب فتعضّ الناس، فيسري إليه فيكلب أيضاً، وإمّا لذهاب ملكة التكالب عنه، أو صيرورتها ضعيفة فيه، كالكلاب المهملة التي تعيش في الأزقّة والشوارع، وهي غير صالحة للتصيّد، وغير قابلة نوعاً للتربية لسائر المنافع.

لاإشكال في جواز المعاوضة على القسم الأوّل، إذا كان صيوداً، وهو المتيقّن من الأخبار، وكلمات الأصحاب ومعاقد الإجماعات.

كما لاإشكال في عدم الجواز في الأخير أي ما لاينتفع به، وهو المتيقّن من الأخبار ومعاقد الإجماعات على عدم الجواز .

إنّما الكلام في سائر الأقسام، والأولى صرف الكلام إلى أخبار الباب.

١ـ القاموس ٣/ ٢٥٤؛ أقرب الموارد ١/ ٥٣٤؛ ولسان العرب ١٠/ ١٦٣.

وهي على طائفتين:

الأولى: ما لم يذكر فيها قيد الصيد والاصطياد ونحوهما ممّا يمكن دعوى الإطلاق فيها:

كموثقة السكوني عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، «قال: السحت ثمن الميتة وثمن الكلب وثمن الخمر ومهر البغي والرشوة في الحكم وأجر الكاهن»[1].

ورواية حماد بن عمرو وأنس بن محمّد، عن أبيه جميعاً، عن جعفر بن محمّد ـ عليهما السلام ـ عن آبائه ـ عليهم السلام ـ في وصية النبيّ ﷺ لعليّ ـ عليه السلام ـ قال: «يا عليّ، من السحت ثمن الميتة، وثمن الكلب وثمن الخمر»[2].

ويمكن إنكار الإطلاق فيهما، وما يشبه بهما ممّا هي في مقام عدّ جملة من السحت، أو من المنهي عنه، بأن يقال: إنّها ليست بصدد بيان حكم كلّ عنوان، حتى يؤخذ بإطلاقها، بل بصدد بيان عدّ ما هو سحت، نظير أن يقال: إنّ في الشرع محرّمات: الكذب، والغيبة، والتهمة، والربا، إلى غير ذلك، أو في الشرع واجبات: الصلاة، والزكاة، والحجّ...، أو قوله: «بني الإسلام على خمس: الصلاة والزكاة... »[3] فإنّه لايصحّ الأخذ بالإطلاق فيها، فيقال إنّ الكذب مطلقاً حرام، ولا بإطلاق وجوب الصلاة لرفع ما شكّ في جزئيته أو شرطيته فيها.

والمقام من هذا القبيل، فإنّ قوله: من السحت كذا وكذا، في مقام عدّ أقسام السحت إجمالاً لا بيان حكم الكلب والميتة، فالأخذ بالإطلاق في نحوه مشكل.

وكحسنة الحسن بن علي الوشا، قال سئل أبو الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ عن

١ـ الوسائل ١٢/ ٦٢، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٣ـ الكافي ٢/ ٢١، كتاب الإيمان والكفر، باب دعائم الإسلام، الحديث ٨. وراجع الوسائل ١/ ٧، الباب ١ من أبواب مقدمة العبادات.

شراء المغنية، قال: «قد تكون للرجل الجارية تلهيه، وما ثمنها إلّا ثمن الكلب، وثمن الكلب سحت، والسحت في النار»[١].

وقد أوردها في الوسائل، في باب تحريم بيع الكلاب أيضاً، مع تقطيع ، و توصيف الحسن بن علي بالقاساني[٢]، وهو من اشتباه النسخة، أو قلمه الشريف، والصحيح: الوشا، لعدم رواية لغير الوشا في المقام في الكافي الشريف[٣]، و عدم ذكر من الحسن بن علي القاساني في الرجال.

فهي عين الرواية المتقدّمة ، كما أنّ ما عن العيّاشي [٤] في ذلك الباب عينها، وتمامها ما نقلناه.

وكيف كان يمكن إنكار الإطلاق فيها أيضاً، بدعوى أنّها بصدد بيان حكم شراء المغنّية وثمنها، لاشراء الكلب وثمنه، بل الظاهر كون ثمن الكلب مفروض الحكم وقد شبه ثمن المغنّية به فلم تكن بصدد بيان حكم الكلب فلا إطلاق فيها، تأمّل.

ومن هذا القبيل، صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل ـ عليه السلام ـ جعلت فداك، إنّ رجلاً من مواليك عنده جوار مغنّيات، قيمتهنّ أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها، فقال: « لاحاجة لي فيها؛ إنّ ثمن الكلب و المغنّية سحت»[٥].

فإنّ الظاهر أنّ ذكر الكلب مع عدم كونه مورد الكلام، لذكر التسوية

١ـ الوسائل ١٢/ ٨٨، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٨٣، الباب ١٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٢.

٣ـ الكافي ٥/ ١٢٠، كتاب المعيشة، باب كسب المغنّية وشرائها، الحديث ٤.

٤ـ تفسير العيّاشي ١/ ٣٢١، تفسير سورة المائدة، الحديث ١١١.

٥ـ الوسائل ١٢/ ٨٧، الباب ١٦من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

بينهما. وكأنّه ـ عليه السلام ـ بصدد بيان نحو تحقير عن ثمن المغنيّات وشرائها، بأنّ ثمنها وثمن الكلب سواء، لابصدد بيان حكم الكلب، من غير سبق سؤال وبمجرد الاقتراح.

بقيت رواية جرّاح المدائني، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: من أكل السحت ثمن الخمر. ونهى عن ثمن الكلب[١].

وهي مع ضعفها، و وهن متنها لفظاً، بحيث ربّما لايليق ذلك التركيب للفصيح، لاتصلح لإثبات حكم، لو سلّم إطلاقها.

والطائفة الثانية: ما ذكر فيها ذلك:

كموثقة محمّد بن مسلم وعبد الرحمان بن أبي عبد الله ـ التي هي كالصحيح ـ عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «ثمن الكلب الذي لايصيد سحت». ثم قال: «ولابأس بثمن الهرّ»[٢].

ورواية أبي عبد الله العامري، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن ثمن الكلب الذي لايصيد، فقال: «سحت، وأمّا الصَيود فلا بأس».

ولايبعد أن يكون الوليد العمّاري الراوي لذلك المتن بعينه عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ كما في الوسائل ـ هو الوليد العامري، واشتبه في النسخة، ومن المحتمل أنّه أبو عبد الله العامري، والروايتان واحدة[٣].

ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ في حديث أنّ رسول الله ﷺ قال: «ثمن الخمر، ومهر البغي، و ثمن الكلب الذي لايصطاد، من السحت»[٤].

١ـ الوسائل ١٢/ ٨٣، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. وضعفه بقاسم بن سليمان.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١ و٧.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦.

المحتملات في عنوان الصَيود ونحوه والمقصود منها

وفي هذه الروايات ـ بعد وضوح عدم كون المراد من قوله: لايصيد، ولايصطاد، والصَيود، هو عدم الاشتغال الخارجي فعلاً، أو الاشتغال كذلك ـ وجوه من الاحتمال:

أحدها: أن يكون قوله: الذي لايصيد، إشارة إلى أقسام ما عدا الكلب السلوقي، وقوله : والصيود، أو كلب الصيد، ـ كما في بعض الروايات [1] ـ إشارة إلى السلوقي، بمعنى أنّ ذكر الموصول وصلته، لمحض معرفيّة موضوع الحكم، من غير دخالة للوصف فيه، فيكون ذات السلوقي موضوعاً لعدم الحرمة، سواء كان صيوداً أو لا، وغيره موضوعاً للحرمة، صيوداً كان أو لا.

لكن هذا الاحتمال بعيد عن ظواهر الأخبار، لأنّ التوصيف والتقييد ظاهران في الموضوعيّة، أو الدخالة؛ سيّما مثل قوله: وأمّا الصيود.

ثانيها: أن يكون العنوان دخيلاً، لكن يكون المراد من الصيود، والذي يصيد هو الكلب المعلّم، كان سلوقياً أو لا، ومن الذي لايصيد أو لايصطاد غير المعلّم، بدعوى انصراف الأخبار إليهما.

وفيها منع الانصراف، سيّما مثل قوله : لايصيد، ولايصطاد، فإنّ الظاهر منهما سلب الوصف، لاسلب القيد مع ثبوت أصل الوصف، فحينئذ يكون الصيود الذي في مقابله، هو ما ثبت له الوصف.

ويتلوه في الضعف احتمال الانصراف إلى السلوقي المعلّم.

نعم لايبعد انصراف قوله: كلب الصيد إلى المعلّم، بل إلى السلوقي منه،

١ـ الوسائل ١٢/ ٨٣، الباب ١٤ من أبواب ما يكتسب به.

ويأتي الكلام فيه.

ثالثها: أن يكون المراد من الصيود ما يتّخذ للصيد، وفي مقابله ما لايتّخذ له.

وهو بعيد أيضاً، لأنّ الظاهر من العناوين ماهي ثابتة للكلاب، من غير دخالة اتخاذها لها، أو عدمه.

رابعها: أن يكون المراد ما ثبت له نفس العناوين، من غير دخالة للتعليم وعدمه، ولا للاتخاذ وعدمه. فما ثبت له أنّه الذي لايصيد، يكون ثمنه سحتاً، وما يصطاد، أو كان صيوداً، ثمنه محلّل.

ثمّ الوصف يحتمل أن يكون بمعنى الشغل الفعلي، فيكون المراد من الذي لايصيد، ما لايكون شغله الفعلي الاصطياد، حتّى لايشمل كلب الصيد الذي جعل صاحبه شغله الحراسة مثلاً، ومقابله ما يكون شغله ذلك، فينطبق غالباً على الاحتمال الثالث.

ويحتمل أن يكون بمعنى زوال ملكة الصيد عنه، وثبوتها له، فيكون معنى قوله: الذي لايصيد، الذي سلب عنه وصف كونه صيوداً أو صائداً، وزالت ملكته، وفي مقابله ما ثبت له الوصف والملكة.

ولايبعد أن يكون الأقرب بين الاحتمالين الأخيرين هذا الاحتمال، بعد أظهريّتهما من سائرها.

ويشهد لما قلنا من أنّ الموضوع في هذا الباب نفس العنوان، من غير دخالة للتعليم فيه ـ بعد إطلاق الأدلّة ـ أنّ الأخبار الواردة في حكم الصيد وجواز أكله ـ في أبواب الصيد والذبائح ـ [1] مشحونة بذكر الكلب المعلّم، و كثر فيها التقييد

١ـ الوسائل ١٦/ ٢٠٧ ومابعدها، كتاب الصيد والذبائح، الباب ١، ٣، ٤، ٥، ٧، ١٠ و ١٥ من أبواب الصيد.

بذلك العنوان، وأمّا في المقام فلم يرد خبر مشعر بكون الكلب المذكور هو المعلّم، وذلك لأنّ الموضوع للحكم هناك هو الكلب المعلّم، بخلافه هاهنا.

فتحصّل ممّا ذكر، أنّ الأظهر في قوله: الكلب الذي لايصيد، أو لايصطاد، هو ما سلب عنه هذا الوصف، وهذه الملكة.

وإنّما قلنا هذا الاحتمال أقرب من سابقه، لأنّ الكلب الذي له ملكة الاصطياد بحيث لو استعمل في الصيد يصطاد، يصدق عليه أنّه صيود، ولايصحّ سلب العنوان عنه، وليس المراد من لايصيد، عدم العمل الخارجي، مقابل العمل كذلك، ولهذا قابله بالصيود، فالمراد منه ما ليس بصيود، والكلب الذي لو ترك يصيد، لايقال إنّه لايصيد، أو ليس بصيود، بمجرد منع صاحبه عنه. ولهذا لاريب في أنّ الكلب المعلّم صيود وصائد، و يصدق عليه أنّه يصيد و يصطاد، ولو لم يستعمله صاحبه في الصيد، ومنعه عنه.

ثمّ بعد ما علم من قوّة هذا الاحتمال، يقال: إنّ الصيود والصائد، وسائر المشتقات منه عناوين وصفية، صادقة على مطلق الاصطياد، كان الصيد من قبيل الغزال أو غيره من الحيوانات الممتنعة الوحشيّة من غير اعتبار قيد الحلّية فيها، بحسب اللغة والعرف جزماً، فإذا كان الكلب يصيد الذئب، أو ابن آوى، أو الثعلب، يصدق عليه أنّه صيود، وصائد عرفاً ولغةً [1] فالكلب الصيود ما كان يصيد الحيوان الممتنع، من غير دخالة خصوصيّة حيوان فيه.

شمول عنوان الصَيود ونحوه لمطلق الكلاب عدا المهملات منها

فيمكن أن يقال: إنّ مطلق الكلاب عدا الكلاب المهملة التي في الأزقّة

١ـ راجع لسان العرب ٣/ ٢٦١.

والأسواق ممّا زالت عنها ملكة الاصطياد والتكالب، داخل في عنوان الكلب الذي يصطاد والصيود . ولايصح أن يقال: إنّها لايصطاد أو ليست بصيود، و إن كانت للماشية والحراسة ونحوهما، والكلب ما لم تكن لـه ملكة الاصطياد لايتّخذ للماشية وحفظ الأغنام ونحوهما.

فالكلاب على صنفين: أحدهما: ما زالت عنها صفة التصيّد، وهي التي صارت مهملة ولم يكن لها التكالب، وهي الكلاب الدائرة في الأزقّة مهملة، أو العائشة على صدر صاحبها العيّاش الملاعب بها والمؤانس معها، على تأمّل في الثانية.

وثانيهما: ما بقيت على صفتها وملكتها السبعية، وهي صيود وسبع بطبعها، وصادق عليها أنّها تصيد وتصطاد، سواء اتّخذت للاصطياد، أو لحفظ الأغنام، أو لحراسة البلد، أو القرية أو المزارع ونحوها.

فالميزان في جواز البيع هو صدق الوصف عليها لااستعمالها في الصيد أو اشتغالها به، والظاهر صدق العناوين على جميع الأنواع؛ فكلاب الأغنام والمواشي صيود، تصيد الذئب والغزال وغيرهما. ولو فرض بعيداً سلب صفة الاصطياد عن بعض ما يتّخذ للحراسة، يمكن الحكم بصحّة معاملته بعدم القول بالفصل بل وبالاستصحاب، تأمّل.

إن قلت: لو فرض صدق العناوين لغة وعرفاً لكن الأخبار منصرفة إلى الكلاب المستعملة للتصيّد.

قلت: نمنع انصراف ذلك الوصف العنواني سيّما مع مقابلة الصيود للذي لايصيد، فإنّ الثاني أعمّ من الكلاب المتّخذة للصيد، وزالت عنها صفتها وليس منحصراً بقسم منها، وكذا الأوّل. مع أنّ الميزان الانصراف في زمان الصدور ولم يتّضح الانصراف فيه، تأمّل.

نعم كلب الصيد عبارة عن الكلب الذي اتّخذ له، ويكون شغله ذلك، إذ هو منصرف إليه أو منصرف إلى خصوص السلوقي منه، بخلاف الذي يصيد.

وإن شئت قلت: إنّ العناوين والمشتقّات مختلفة في إفادة المعنى عرفاً، ألا ترى أنّ الماء الجاري لايصدق عرفاً إلاّ على ما يكون جريانه عن منبع تحت أرضي ونحوه، ولايصدق على الماء الذي جرى من كوز وجرّة ونحوهما، مع صدق جري الماء ويجري منه، وهكذا في كثير من المشتقّات.

وفي المقام فرق بين عنوان كلب الصيد الذي لايصدق على كلب الماشية والزرع ونحوهما، لأنّ شغل الحراسة غير شغل الصيد، وبين كلب الذي يصيد والذي لايصيد، فإن صدق عنوان «الذي لايصيد» يتوقّف عرفاً على عدم اقتدار الكلب على الاصطياد، أو على عدم اقتضائه فيه. والكلب الذي لو أغري على الصيد يصيده، لايقال: إنّه لايصيد أو هو الذي لايصطاد، بمجرد عدم استعمال صاحبه له أو عدم إغرائه، سيّما مع كون القضية موجبة سالبة المحمول، وفي مثلها يكون صدق ثبوت الصفة السلبيّة متوقّفاً على سلب الملكة بنظر العرف.

ثمّ إنّ بين عنوان كلب الصيد وبين عنوان الكلب الذي لايصيد، وكذا عنوان الكلب الذي يصيد، عموماً من وجه، إن كان المراد بكلب الصيد هو الكلب السلوقي أي هذا الصنف.

وإن كان المراد السلوقي المتّخذ للصيد، يكون بين العنوان المقابل له، أي غير السلوقي المتّخذ له، مع عنوان الكلب الذي يصيد، المفهوم من الروايات، أو الكلب الصيود بالمعنى المتقدّم، عموم من وجه أيضاً.

وإن كان المراد به مطلق كلب الصيد، أي الذي شغله ذلك، سلوقيّاً كان أولا، يكون بين المفهوم المقابل له، أي الكلب الآخر الذي لايكون شغله ذلك وهو

الكلب الذي ليس بكلب الصيد، وبين الكلب الذي يصيد عموم من وجه أيضاً.

فإن قلنا بعدم جريان العلاج في التعارض بالعموم من وجه و أنّهما متساقطان في جميع المفاد، يكون المرجع عمومات حلّ البيع والتجارة عن تراض.

وإن قلنا بجريانه فيه وأنّ المرجّح للرواية بجميع مفادها، كان الترجيح مع أخبار جواز البيع و حليّة أكل الثمن، لكونها موافقة للكتاب لو لم نقل بموافقتها للشهرة أيضاً.

وإن قلنا بأنّ التساقط والترجيح منحصران بمورد الاجتماع يحلّ في مورد التعارض أكل الثمن ويجوز البيع إمّا لمرجعيّة العمومات أو مرجّحيتها، وتلحق سائر الموارد به بعدم القول بالفصل.

جواز بيع جميع الكلاب النافعة

فتصير النتيجة على جميع الصور والتقادير جواز بيع جميع الكلاب النافعة، وينحصر البطلان بغيرها.

وتوهّم لزوم تخصيص الأكثر المستهجن في أدلّة المنع فاسد، لأكثرية الداخل فيها من الخارج،وأغلبيّة الكلاب المهملة التي لاتصيد ولاتنفع عن غيرها.

وتؤيّد ما ذكرناه الروايات العامّة المتقدّمة، أي رواية تحف العقول و دعائم الإسلام وفقه الرضا ـ عليه السلام ـ، بل ومفهوم النبوي ﷺ: «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»[١].

فإنّ بينها وبين روايات الباب وإن كان عموماً من وجه، لكن مفاد تلك

---

١ ـ راجع تحف العقول: ٣٣٣؛ ودعائم الإسلام ٢/ ١٨، الحديث ٢٢؛ وفقه الرضا: ٢٥٠؛ وعوالي اللئالي ٢/ ١١٠ و ٣٢٨؛ و٣/ ٤٧٢.

الروايات أو بعضها حاكم على روايات الباب نحو حكومة.

وما قد يقال: إنّ هذه الروايات تكون أفرادها قليلة جداً بالنسبة إلى مثل رواية التحف، وهي توجب تقديمها عليها للأظهرية[1]

ليس بوجيه. لأنّ قلّة الأفراد وكثرتها لادخل لهما بمقام الظهور والدلالة، فإنّ مقام انطباق العناوين على الأفراد غير مقام الظهور والدلالة، نعم لو بلغ الإخراج الكثير إلى حدّ الاستهجان، فهو أمر آخر غير مقام الظهور كما لايخفى.

هذا ، مضافاً إلى ما عرفت من حكومتها عليها، فلاينظر إلى أقلّية الأفراد إلاّ إذا استلزم التحكيم للاستهجان.

ويؤيّده أيضاً اشتهار الحكم بين الأصحاب، من لدن زمن شيخ الطائفة بل قبله إلى الأعصار المتأخّرة. [2] والمفتي بالخلاف قليل ربّما يقال منحصر با لمفيد و ابن سعيد[3]، و إلاّ فا لمفتي بالخلاف في كتاب، رجع عنه في باب آخر، أو كتاب آخر[4]؛ أو تردّد فيه[5].

بل ظاهر التذكرة ـ في كتاب الإجارة ـ أنّ جواز بيع الكلاب التي لها منفعة محلّلة، مثل كلب الصيد والماشية والزرع والحائط، إجماعيّ [6].

١ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي:١٣، في جواز المعاوضة على كلب الصيد السلوقي.

٢ـ راجع الجواهر ٢٢/ ١٣٧، كتاب التجارة؛ والمختلف:٣٤١، في تحريم بيع كلب غير المعلّم؛ ومفتاح الكرامة ٤/ ٢٨؛ والحدائق ١٨/ ٧٩.

٣ـ حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي على المكاسب:١٣.

٤ـ راجع كتاب الخلاف ٢/ ٨٠، كتاب البيوع، المسألة ٣٠٢ ؛ و٢/ ٢١٦، كتاب الإجارة، المسألة ٤٣؛ والنهاية: ٣٦٤، كتاب المكاسب.

٥ـ راجع المختصر النافع: ١١٦، كتاب التجارة؛ والشرائع ٢ـ١/ ٣٦٥، كتاب التجارة.

٦ـ راجع التذكرة٢/ ٢٩٥، كتاب الإجارة.

ويمكن استظهار الإجماع عليه من عبارة الغنية المتقدّمة [1] في بعض المسائل الماضية.

بل يمكن استظهاره من إجارة الخلاف، قال: «يصح إجارة كلب الصيد للصيد، وحفظ الماشية، والزرع ـ إلى أن قال ـ: دليلنا أنّ الأصل جوازه، والمنع يحتاج إلى دليل، ولأنّ بيع هذه الكلاب يجوز عندنا، وما يصحّ بيعه يصحّ إجارته بلا خلاف» [2].

فإنّ الظاهر من قوله: هذه الكلاب، كلاب الصيد والماشية والزرع، لاكلب الصيد فقط، وإلاّ لقال هذا الكلب. وقوله: كلب الصيد للصيد... مشعر بما أسلفناه من أنّ الكلب الذي لحفظ الماشية وغيرها، من الكلاب الذي يصيد، إذ ليس مراده ولو بقرينة الذيل استثناء كلب الصيد فقط، وإن جعل للحفظ.

هذا، مع أنّ بناء المسلمين ظاهراً على بيع هذه الكلاب النافعة، والظاهر أنّ هذا البناء والعمل متّصل إلى الأعصار المتقدّمة، حتى عصر النبي ﷺوقبله، لأنّها أموال عقلائيّة لها منافع عقلائيّة. سيّما في محيط الحجاز محيط تربية الأغنام والأجمال، وما كان كذلك لابدّ من مقابلته بالمال في الأعصار والأمصار، إلاّ أن يمنع مانع منه.

مضافاً إلى ما قالوا من ترتيب آثار الملكيّة والماليّة على تلك الكلاب؛ من إجارتها وهبتها ووقفها والوصية بها وجعلها مهراً للنكاح وعوضاً للخلع وغرامة قيمتها وإن قدّرها الشارع، والتقدير لايدلّ على عدم الملكيّة والماليّة، لأنّه يكون في كلب الصيد أيضاً.

١ـ الجوامع الفقهية: ٥٢٤، كتاب البيع من الغنية.

٢ـ الخلاف ٢/ ٢١٦، كتاب الإجارة، المسألة ٤٣.

ودعوى اشتهار عدم الجواز بين المتقدّمين [١]، في غير محلّها، فإنّ مجرد إيراد المحدثين كالكليني وغيره تلك الأخبار في كتبهم [٢]، لايدلّ على أنّ فتواهم على المنع في غير كلب الصيد، سيّما مع ما تقدّم من الاستظهار عن مثل صحيحة ابن مسلم [٣].

وتخيّل دعوى شيخ الطائفة الإجماع على عدم الجواز في الكلاب غير الكلب المعلّم، وهي تدلّ لاأقلّ على اشتهار الحكم في تلك الأعصار [٤]، وهم.

فإنّه قال في الخلاف ـ المسألة ٣٠٢ ـ : «يجوز بيع كلاب الصيد، ويجب على قاتلها قيمتها، إذا كانت معلّمة. ولايجوز بيع غير الكلب المعلّم على حال. وقال أبو حنيفة ومالك: يجوز بيع الكلاب مطلقاً، إلاّ أنّه مكروه ـ إلى أن قال ـ : وقال الشافعي: لايجوز بيع الكلاب معلّمة كانت أو غير معلّمة، ولايجب على قاتلها القيمة. دليلنا إجماع الفرقة، فإنّهم لايختلفون فيه. ويدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وأحلّ الله البيع﴾، وقوله : ﴿إلاّ أن تكون تجارة عن تراض﴾، ولم يفصّل. و روى جابر: أنّ النبيﷺ نهى عن ثمن الكلب والسنور، إلاّ كلب الصيد، وهذا نص». [٥] انتهى.

وهو ـ كما ترى ـ ادّعى الإجماع على جواز بيع الكلاب المعلّمة، ولهذا قال: ويدلّ عليه أيضاً ـ أي مضافاً إلى الإجماع ـ قوله تعالى، وتمسّك بدليل النفوذ.

١ـ حكاه شيخنا الأعظم في مكاسبه عنهم: ٧، في كلب الماشية.

٢ـ راجع الكافي ٥/ ١٢٧، كتاب المعيشة، باب السحت؛ والفقيه ٣/ ١٧١، كتاب المعيشة، الرقم ٣٦٤٨.

٣ـ راجع ص ١٠٠ و ١٠٣ من الكتاب.

٤ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٢٩، في جواز بيع كلب الصيد والماشية من المتاجر؛ والجواهر ٢٢/ ١٣٨، كتاب التجارة.

٥ـ كتاب الخلاف ٢/ ٨٠، المسألة ٣٠٢ من كتاب البيوع.

بل يمكن استظهار عدم إجماعيّة حكم سائر الكلاب من كلامه، بأن يقال: لو كان الحكمان إجماعييّن لأشار إليهما، ولم يدع في خصوص كلب الصيد.

وتشهد بعدم إجماعيّته بل إجماعيّة خلافه عبارته المتقدّمة عن إجارة الخلاف.

فيمكن دعوى اشتهار الجواز بين المتقدّمين والمتأخّرين، فسقطت الروايات الدالّة على عدم الجواز ـ لو سلّمت دلالتها ـ عن الحجيّة رأساً.

حرمة بيع الخنزير البرّي

ومنها: الخنزير البريّ. لاشبهة في حرمة بيعه، بمعنى عدم صحّته، وحرمة ثمنه، بمعنى كونه من المأخوذ بالبيع الفاسد، إذا بيع للانتفاع المحرّم؛ وهو المتيقّن من الإجماع.

وما دلّت على صحّته وجواز أخذ ثمنه عوض الدين، كصحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ في رجل كان له على رجل دراهم، فباع خمراً وخنازير، وهو ينظر فقضاه، فقال: «لابأس، أمّا للمقتضي فحلال، وأمّا للبائع فحرام»[1].

وصحيحة زرارة عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ في الرجل يكون لي عليه الدراهم، فيبيع خمراً أو خنزيراً، ثمّ يقضي منها، قال: «لابأس» أو قال: «خذها»، ونحوهما غيرهما[2].

١ـ الوسائل ١٢/ ١٧١، كتاب التجارة، الباب ٦٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢. وفيه وفي الكافي ٥/ ٢٣١، والتهذيب ٧/ ١٣٧ «لابأس به» بدل «لابأس».

٢ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٧١، الباب ٦٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣ وغيره. وفي رواية زرارة في الوسائل والكافي ٥/ ٢٣٢ «فيبيع بها خمراً وخنزيراً».

محمولة على كون المتبايعين ذمّيّين، أو مطروحة سيّما مع اشتمالها على بيع الخمر، مع أنّ بطلانه وحرمة ثمنها ضروريّان.

وأمّا الحمل على المنفعة المحلّلة، كالتخليل في الخمر و كالانتفاع بالخنزير في تربية الدوابّ، فكما ترى.

حكم بعض الانتفاعات كتربية الدوابّ به

وهل يجوز الانتفاع به في مثل ما أشرنا إليه، أعني تربية الدوابّ ؛ فإنّ المسموع بل لعلّه المعروف بين أهله أنّ أنس الخنزير بالخيل موجب لسمنها أو كمالها، و كذا البيع لذلك؟

مقتضى القواعد جوازهما، لكن عن المبسوط: «الحيوان الذي هو نجس العين كالكلب والخنزير، وما توالد منهما، وجميع المسوخ، وما توالد من ذلك، أو من أحدهما فلايجوز بيعه ولاإجارته، ولا الانتفاع به، ولا اقتناؤه بحال إجماعاً، إلاّ الكلب.» ثمّ قال: «وأمّا الطاهر غير مأكول اللحم...» [1].

وهذه الدعوى منه مبنيّة ظاهراً على نجاسة المسوخ. والظاهر أنّها ليست مستقلّة، قبال دعوى عدم جواز بيع الأعيان النجسة والانتفاع بها، وليست على عنوان الكلب والخنزير مستقلّة، ولاعلى الحيوان كذلك.

وقد مرّ الكلام في كلام الأعلام سابقاً [2]، بأنّ مسألة عدم جواز الانتفاع بالنجاسات مطلقاً حتّى فيما لايلزم منه محذور وكذا بيعها، عدا ما استثني منها، ليست إجماعية بل مسألة اجتهادية محلّ خلاف بين الأصحاب.

١ـ راجع المبسوط ٢/ ١٦٥ـ١٦٦، كتاب البيوع، فيما يصحّ بيعه وما لا يصحّ، نقله «قدّه» ملخّصاً.

٢ـ راجع ص ٤٧ من الكتاب.

والمتيقّن من الإجماع ـ لو كانت المسألة من المسائل الإجماعيّة ـ هو حرمة بعض الانتفاعات كالأكل والشرب والبيع لهما أو لما يلزم منه محذور.

وأمّا الانتفاعات الأخر، كالانتفاع المتقدّم من الخنزير، أو تخليل الخمر ونحو ذلك، فلم يثبت إجماعيّة حرمتها، سيّما في مثل هذه المسألة الاجتهادية وسيّما مع مخالفة ابن إدريس [١] ومن تأخّر عنه ـ على ما حكي ـ في بعض أقسام المسوخ[٢].

فالأشبه كأنّه جواز هذا الانتفاع به، للأصل وعدم دليل معتمد على خلافه.

فإنّ دعوى الإجماع قد عرفت حالها.

ومرسلة ابن أبي نجران، عن بعض أصحابنا، عن الرضا ـ عليه السلام ـ، قال: سألته عن نصراني أسلم وعنده خمر وخنازير وعليه دين، هل يبيع خمره وخنازيره، فيقضي دينه؟ قال: «لا»[٣].

ورواية يونس في مجوسي باع خمراً أو خنازير إلى أجل مسمّى ثم أسلم قبل أن يحلّ المال، قال: «له دراهمه». وقال: أسلم رجل وله خمر أو خنازير ثمّ مات وهي في ملكه وعليه دين، قال: «يبيع ديّانه، أو وليّ له غير مسلم خمره وخنازيره، فيقضي دينه، وليس له أن يبيعه وهو حيّ، ولا يمسكه»[٤].

هما مع ضعف الأولى بالإرسال، والظاهر أنّ المراد ببعض الأصحاب فيها

١ـ السرائر ٢/ ٢١٨، كتاب المكاسب.

٢ـ الشرائع ٢ـ١/ ٢٦٤، كتاب التجارة؛ والجواهر ٢٢/ ٣٤.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٦٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١؛ والكافي ٥/ ٢٣١و ٢٣٢، الحديث ٥و١٤.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٦٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

هو محمّد بن مسكان عن معاوية بن سعيد وهما ضعيفان[1]، والتأمّل في الثانية بإسماعيل بن مرار[2]، وعدم انتساب الحكم فيها إلى المعصوم ـ ولعلّه فتوى يونس، وإن كان بعيداً ـ واشتمالها على مالكيّة المسلم الخمر والخنازير للمنفعة الرائجة المحرّمة.

منصرفتان إلى بيعهما للمنفعة المحرّمة الرائجة فيهما، فإنّ غيرها منفعة مغفول عنها نادرة جدّاً.

لكن مع ذلك، الأحوط عدم الانتفاع به وترك بيعه، لدعوى الإجماع المتقدّمة ودعواه في الخلاف أيضاً على عدم جواز بيعه[3]، وعدم العثور على فتوى أحد بجوازه، أو جواز الانتفاع به، وإن أمكن أن يقال: إنّ عدم التعرّض لهذه المنفعة النادرة المغفول عنها غالباً لايدلّ على عدم الجواز عندهم.

جواز الانتفاع بأجزاء الخنزير، والكلب أيضاً

نعم، الأقوى في أجزائه بل أجزاء الكلب أيضاً ـ نحو جلدهما وشعرهما ـ جواز الانتفاع بل جواز البيع للانتفاع المحلّل، للأصل، وعموم حليّة البيع والوفاء بالعقود، وجملة من الروايات الواردة في الخنزير[4] ممّا يمكن إلغاء الخصوصيّة وإسراء الحكم إلى أخيه، ضرورة أنّ المانع لو كان، هو النجاسة العينيّة، أو هي مع كونه ميتة:

١ـ راجع تنقيح المقال ٣/ ١٨٤، فإنّه قال: «محمد بن مسكان مجهول»، وقال فيه ٣/ ٢٢٣: «معاوية بن سعيد غير متّضح الحال».

٢ـ راجع تنقيح المقال ١/ ١٤٤.

٣ـ كتاب الخلاف ٢/ ٨١، كتاب البيوع، المسألة ٣٠٨.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٦٧، الباب ٥٨ من أبواب ما يكتسب به.

كرواية زرارة ـ ولايبعد أن تكون صحيحة، وأن يكون سيف بن التمّار هو سيف بن سليمان التمّار الثقة ـ عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: قلت له: إنّ رجلاً من مواليك يعمل الحمائل بشعر الخنزير، قال: «إذا فرغ فليغسل يده»[١].

ورواية برد الإسكاف ، قال:قلت لأبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: إنّي رجل خرّاز ولايستقيم عملنا إلّابشعر الخنزيرنخرز به، قال: «خذ منه وبره، فاجعلها في فخّارة، ثمّ أوقد تحتها، حتى يذهب دسمها، ثم اعمل به»[٢].

وقريب منها روايتان أخريتان منه[٣]، ورواية عن سليمان الإسكاف[٤].

والظاهر منها ـ مضافاً إلى جواز العمل ـ جواز البيع أيضاً، ضرورة أنّ العامل للحمائل وكذا الخرّاز، إنّما يعملان للتجارة، ومعلوم أنّ صنعتهما ذلك. فصحّة التجارة وجوازها مستفادة منها.

نعم، روايات برد وسليمان الإسكاف ضعاف[٥]. والعجب أنّ المحقّق الأردبيلي ـ مع كثرة مناقشته في أسناد الروايات ـ بنى على عدم ضعفها[٦]، مع أنّ مجرّد نقل ابن أبي عمير كتاباً لايدلّ على صحّته .

وكصحيحة زرارة عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «سألته عن الحبل يكون من شعر الخنزير، يستقى به الماء من البئر، هل يتوضّأ من ذلك الماء؟ فقال:

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

٣ـ نفس المصدر و الباب، الحديث ٢و٤.

٤ـ الوسائل ٢/ ١٠١٧، الباب ١٣من أبواب النجاسات، الحديث ٣.

٥ـ راجع تنقيح المقال١/ ١٦٣و ٢/ ٥٥.

٦ـ راجع مجمع الفائدة والبرهان ٢/ ٤٧ (ط. الحجري) ، كتاب الأطعمة والأشربة، في ذيل «ويحرم استعمال شعر الخنزير».

«لابأس به»[١].

وهي وإن كانت بصدد بيان التوضّي من الماء، و الظاهر أن شبهته من جهة تنجّس الماء، أو احتماله لذلك، لكن نفي البأس عن الوضوء ـ مع أنّه نحو انتفاع بالحبل، سيّما أنّ مقتضى إطلاقها جوازه لو كان المتوضّي هو الذي يستقي الماء به ـ دليل على عدم حرمة الانتفاع به.

وتوهّم أنّ الوضوء ليس انتفاعاً بالحبل، بل انتفاع بالماء والانتفاع بالحبل إنّما هو إخراج الماء به، لا الوضوء من الماء الخارج[٢]، فاسد. ضرورة أنّ الانتفاع بالحبل هو رفع نحو حاجة به. وشدّ الحبل بالدلو، وإلقاؤه في البئر، وإخراج الماء منه، مقدّمات الانتفاع، وإنّما الانتفاع هو شرب الماء والتوضّي به ونحوهما.

ففرق بين حرمة التصرّف في الشيء، وحرمة الانتفاع به؛ فلو حرم الانتفاع بشجر مثلاً لايجوز الاستظلال به والتوقّف تحت ظلّه توقّياً عن الحرّ والمطر، مع أنّه ليس تصرّفاً فيه، فلو حرم الا نتفاع بالوادي لايجوز شرب مائه، ولو بعد أخذه في قربة، ولايجوز سقي الزرع والأشجار بمائه، ولو بعد جريانه في الأنهار والسواقي، لصدق الانتفاع به.

وفي المقام لو أخرج الماء بالحبل من البئر، وأهريق قهراً، لايصدق أنّه انتفع بالبئر، ولا بالدلو والحبل، بخلاف ما لو استعمله في الحوائج.

وقريب منها موثقته عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ [٣].

١ـ الوسائل ١/ ١٢٥، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٢.

٢ـ راجع الحدائق ٥/ ٢١٠، في نجاسة الكلب والخنزير....

٣ـ لم نجد موثّقة زرارة، نعم في الوسائل ١/ ١٢٦، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٣؛ وفي الكافي ٦/ ٢٥٨، كتاب الأطعمة... وفي موضعين آخرين من الوسائل «عن الحسين بن زرارة عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ...وذكرا الحديث، قريباً من صحيحة زرارة.

وكروايته الأخرى، قال : سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن جلد الخنزير يجعل دلواً يستقي به الماء، قال: «لابأس»[١].

وفي الفقيه: وسئل الصادق ـ عليه السلام ـ عن جلد الخنزير، ثمّ ساق الحديث نحوها[٢].

وهي من المرسلات التي نسب الحكم جزماً إلى المعصوم ـ عليه السلام ـ ، ولاتقصر عن مرسلات ابن أبي عمير.

ولو كانت هي عين خبر زرارة لكان قوله ذلك دليلاً على جزمه بصدور الرواية من القرائن، لو لم يكن توثيقاً للنهدي الواقع في رجال الحديث. وتوهّم أنّ جزمه باجتهاده لايفيد لنا، ولعلّ القرائن التي عنده لاتفيدنا الجزم، في غير محلّه، لأنّ الظاهر من مسلكه أنّه لم يكن أهل الاجتهادات المتعارفة عند الأصوليّين، سيّما المتأخّرين منهم، فالقرائن التي عنده لامحالة تكون قرائن ظاهرة توجب الاطمئنان لنا أيضاً. وكيف كان، ردّ تلك المرسلات جرأة على المولى.

ثمّ إنّ دلالتها على جواز الانتفاع به ظاهرة. وتوهّم أنّ نظر السائل إنّما هو حيث انفعال الماء[٣]، وسوسة.

والظاهر عدم الفرق بين الجلد والشعر، وإطلاقها شامل لحال الضرورة وغيرها.

ولامخصّص لها إلّا الشهرة المدّعاة بعدم جواز الاستعمال اختياراً[٤]، والإجماعات المتقدّمة على عدم جواز الانتفاع بالنجس والميتة، خرج حال

١ـ الوسائل ١/ ١٢٩، الباب ١٤ من أبواب الماء المطلق، الحديث ١٦.

٢ـ الفقيه ١/ ١٠، باب المياه، الحديث ١٤.

٣ـ راجع الحدائق ٥/ ٢١٠، في نجاسة الكلب والخنزير.

٤ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٢٣، في المحرّمات من المتاجر.

الضرورة[١]، للشهرة بالجواز، أو بالروايات المجبورة في هذا المقدار [٢].

كلمات الفقهاء من المجوّزين والمانعين والإشكال...

أقول: أمّا الشهرة أو الإجماع على عدم جواز الانتفاع بالأعيان النجسة، فقد مرّ الكلام فيهما [٣] فلانعيده، وقد ظهر هناك عدم ثبوت شهرة أو إجماع على الحكم. والمتيقّن منهما ـ لو ثبت أصلهما ـ هو الأستعمالات والانتفاعات الخاصّة، لامطلقاً.

ولاأظن قيام إجماع أو شهرة مستقلّة في المقام، غير ما ادعّي هناك، كما يظهر من دعوى الشيخ في الخلاف [٤] ومحكي المبسوط في الخنزير [٥]، مع أنّ علم الهدى ـ ره ـ لايرى نجاسة ما لاتحلّه الحياة من نجس العين [٦]، فلامحالة يقول بجواز الانتفاع به.

وقد مرّ كلام شيخ الطائفة في ذيل رواية زرارة المتقدّمة، قال: «الوجه أنّه لابأس أن يستقى به لكن يستعمل ذلك في سقي الدوابّ، والأشجار، ونحو ذلك» [٧].

ولو كان المنع ثابتاً بإجماع ونحوه لما قال ذلك. ولايجوز حمله على صرف الجمع بين الأخبار ودفع التناقض عنها، لما مرّ ولعدم ورود خبر على عدم جواز

١ـ راجع ص ٨٣ من الكتاب.

٢ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٢٤، في المحرّمات من المتاجر.

٣ـ راجع ص ٨٣ من الكتاب.

٤ـ كتاب الخلاف ٢/ ٨١، كتاب البيوع، المسألة ٣٠٨.

٥ـ المبسوط ٢/ ١٦٥، كتاب البيوع.

٦ـ راجع الجوامع الفقهية: ٢١٨، كتاب الطهارة من الناصريات.

٧ـ راجع ص٨١ من الكتاب، والوسائل ١/ ١٢٩، الباب١٤ من أبواب مطلق المياه، ذيل الحديث ١٦.

الانتفاع بشعر الخنزير، إلاّ أن يقال: هذا لأجل الجمع بين الخبر وأدلّة انفعال الماء القليل، لكن لو كان المراد صرف ذكر الوجه لكان الأوجه أن يقول: إنّه أخصّ من روايات الانفعال. وكيف كان، الظاهر منه جوازه.

وعن مقنع الصدوق، جواز الاستقاء بجلده[١]، وظاهر المراسم جواز الانتفاع بغير اللحم والشحم منه [٢]، وعن مطاعم القواعد نحو المقنع [٣]، وعن المختلف جواز استعمال شعر الخنزير مطلقاً [٤]، اضطر إلى استعماله أم لا، وعن كاشف اللثام موافقته [٥]، وقال الأردبيلي: والعقل يجوّز استعماله ـ أي شعر الخنزير ـ فيما لايشترط فيه الطهارة[٦].

وقد يستدلّ للحرمة في شعره بما عن السرائر: أنّ الأخبار به متواترة [٧]، قال

١ـ لم نجد ذلك من الصدوق في المقنع، بل يظهر منه خلاف ذلك لأنّه قال في باب الصيد والذبائح (الجوامع الفقهية: ٣٥): «إيّاك أن تجعل جلد الخنزير دلواً تستقى به الماء». ولكن حكى صاحب مفتاح الكرامة في المحرمات من المتاجر (٤/ ١٩) عن الصدوق في المقنع أنّه «جوّز الاستقاء بجلد الخنزير بأن يجعل دلواً»، وكذلك حكى في المختلف (ص ٦٨٤) عن المقنع أنّه «لابأس أن يجعل جلد الخنزير دلواً يستقى به الماء»، ثمّ استشكل عليه بأنّه ميتة لعدم وقوع الذكاة عليه، وهذا كما ترى عكس ما قاله الصدوق في المقنع، نعم يظهر منه في باب الوضوء (الجوامع الفقهيّة:٣) «عدم البأس بالوضوء من الماء الذي يكون في زقّ من جلدة ميتة وكذلك عدم البأس بشربه»، ولكن هذا غير صريح بجواز الاستقاء بجلد الخنزير كما لايخفى. ولعلّ الأستاذ ـ قدّس سرّه ـ اعتمد في نقله على حكاية مفتاح الكرامة أو المختلف، فراجع.

٢ـ الجوامع الفقهية: ٥٨٥، كتاب المكاسب من المراسم.

٣ـ مفتاح الكرامة ٤/ ١٩. وفي القواعد ٢/ ١٥٩: «يجوز الاستقاء بجلد الميتة لغير الطهارة، وتركه أفضل». وهذه العبارة غير صريحة.

٤ـ مختلف الشيعة: ٦٨٤، كتاب الصيد و توابعه.

٥ـ كشف اللثام ٢/ ٢٧١، كتاب الأطعمة والأشربة.

٦ـ مجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٣١، كتاب المتاجر.

٧ـ السرائر ٣/ ١١٤، كتاب الصيد والذبائح.

في مفتاح الكرامة: «وليس ما يحكيه إلّا كما يرويه، والشهرة تجبرها أو تعضدها، وإنكار من أنكر الظفر بخبر واحد لايعتبر»[١]، انتهى.

وفيه ما لايخفى، ضرورة عدم إمكان عثور الحلّي على أخبار متواترة لم يعثر على واحد منها أحد من المحدثين والفقهاء المتقدّمين منه والمتأخرين عنه، فلعلّه وقع اشتباه في نسخ السرائر، ولعلّه قال: الأخبار بالجواز متواترة، فإنّ له وجهاً لما تقدّم من الأخبار الكثيرة على الجواز، أو أراد الأخبار الواردة في نجاسة الخنزير، بدعوى استفادة حرمة الانتفاع منها، وهو بعيد.

فقول صاحب مفتاح الكرامة: إنكار من أنكر لايعتبر ، كان له وجه لو ادّعى الحلّي ورود خبر واحد، لإمكان إطلاعه عليه والخفاء عن غيره، لاالأخبار المتواترة أو المستفيضة.

فلو فرض أنّ الأخبار بالجواز كانت متواترة فلايمكن عدم اطلاع الأصحاب عليها، ومع اطلاعهم عليها وترك نقلها والاكتفاء بنقل أخبار الجواز يكشف ذلك عن معلّلية تلك الأخبار، بل هو من أدلّ الدليل على الجواز.

لكن الإنصاف وقوع اشتباه في البين، وعدم أخبار متواترة لم يطّلع عليها غيره، أو تركوا نقلها.

ثمّ إنّ التفصيل بين صورة تحقّق الدسومة وعدمه، والقول بالمنع في الأولى دون الثانية[٢]، ضعيف، لأنّ الروايات المقيّدة لاتصلح لتقييد المطلقات، بل ولاللخروج عن الأصل مع الغمض عن المطلقات. ولايبعد حملها على الإرشاد، كما قيل.

١ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٢٣، المحرّمات من المتاجر.

٢ـ قال في مفتاح الكرامة ٤/ ٢٤ :لاقائل بهذا القول؛ وكذا في الرياض ٢/ ٢٩٦.

كما أنّ الأقوى عدم الفرق بين الاضطرار وغيره كما مرّ.وعن كشف اللثام «أنّه إذا اضطر استعمل إجماعاً، ولعلّه يكفي في الاضطرار عدم كمال العمل بدونه». [1] انتهى.

فلو كان ذلك شرحاً لمقصود المجمعين يرجع في الحقيقة إلى جوازه مطلقاً، لأنّ الاضطرار بهذا المعنى مرجعه الاختيار، فيمكن استشعار الجواز مطلقاً منه،لكن في كون كلامه تفسيراً لكلامهم، أو كون مرادهم ذلك تأمّل وإشكال.

ثمّ إنّه بناء على جواز الانتفاع بأجزائه، يجوز بيعها و المعاوضة عليها، لظهور الروايات المتقدّمة، ولعمومات حلّ البيع والتجارة.



١ـ كشف اللثام٢/ ٢٧١، كتاب الأطعمة والأشربة.

حرمة بيع الخمر والفقّاع وكلّ مسكر مائع

ومنها: الخمر والفقّاع وكلّ مسكر مائع. ولاشبهة إجمالاً في حرمة بيعها وثمنها و سقوط ماليّتها، إنّما الكلام في أنّ الأحكام ثابتة للخمر مطلقاً، حتّى ما اتّخذت للتخليل ونحوه، أو لا.

وقد مرّ الكلام فيه مستقصى سابقاً [١]، وقلنا: إنّ الأخبار قاصرة عن إثبات الأحكام لنحو ذلك، لاما اشتملت على لعن رسول الله ﷺ الخمر وساقيها وبائعها...[٢]، وهو ظاهر، ولاما دلّت على أنّ ثمنها سحت [٣]، فإنّها أيضاً منصرفة إلى ما تعارف وشاع في بيع الخمر وسائر المسكرات، ممّا توجب الفساد، لا المتّخذ للإصلاح. وقد مرّت شواهد على المطلوب، فراجع [٤].

وعليه فلادليل على سقوط ماليّتها مطلقاً، أمّا الأخبار المتقدّمة فظاهرة.

وأمّا ما اشتملت على الأمر بإهراقها، كرواية أبي الجارود الحاكية لفعل النبي ﷺ وإهراق ما في المدينة من الخمر[٥]، ورواية أبي بصير وصحيحة محمّد بن مسلم الواردتين في إهداء راوية أو راويتين من الخمر إلى رسول الله ﷺ فأمر بصبّها وقال: «إنّ الذي حرّم شربها حرّم ثمنها»، أو قال: «ثمنها سحت» [٦].

١ـ راجع ص ١٦ و ٤٠ من الكتاب.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به.

٣ـ نفس المصدر والباب، وكذا ١٢/ ٦١، الباب ٥ من أبواب ما يكتسب به.

٤ـ راجع ص ١٦ من الكتاب.

٥ـ الوسائل ١٧/ ٢٢٢، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

٦ـ الوسائل ١٢/ ١٦٥ و ١٦٤، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦ و ١.

فمع ضعف الأولين [1] وورود الجميع في قضية شخصية، ومن المحتمل عدم قابلية ما أمر بصبّها للتخليل، لاتدلّ على عدم ملكيّتها وماليتها ولو مع إمكان التخليل والأمن من الفساد، لإمكان أن يكون الأمر بالصبّ لمصلحة قاهرة، كما أنّ الأمر كذلك في أوّل تحريم الخمر، ولعلّ الأمر به أمر سلطاني لقلع الفساد، ولعلّه لم يكن قلعه ممكناً إلاّ بذلك، كما هو موافق للاعتبار، كالأمر بقلع عذق سمرة بن جندب [2]. فلادليل على إسقاط الشارع ماليّة جميع أقسام الخمر، أو ملكيّتها، سيّما مثل العصير المغلي بنفسه إذا قيل بأنّه خمر ومسكر، بل المتيقّن من إجماع الخلاف والمنتهى والتذكرة وغيرها [3]، غير ما ذكر.

والإنصاف أنّه لادليل على إطلاق الحكم، بل ظاهر بعض الروايات على خلافه، كصحيحة جميل المتقدّمة [4] وغيرها، ولا داعي إلى صرفها عن ظاهرها. نعم، هي محمولة على أنّ الدائن لابدّ أن يؤدّي الخمر للإفساد؛ ومعه لادليل على عدم صحّة وقوعه، لكن مع ذلك أنّ المسألة مشكلة في غير العصير الذي يأتي الكلام فيه، وطريق الاحتياط ظاهر.

١ـ ضعف الأوّل باعتبار الإرسال وأبي الجارود، والثانية من الأولين باعتبار قاسم بن محمّد الجوهري، فراجع تنقيح المقال ١/ ٤٥٩و ٢/ ٢٤.

٢ـ الكافي ٥/ ٢٩٢، كتاب المعيشة، باب الضرار، الحديث ٢.

٣ـ راجع الخلاف ٢/ ٨٢، المسألة ٣١١ من البيوع ، و المنتهى ٢/ ١٠٠٨، فيما يحرم التكسّب به، و التذكرة ١/ ٤٦٤، المسألة ١ من شرائط العوضين؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٢٩، كتاب المتاجر.

٤ـ راجع ص٤٥ من الكتاب.

حكم العصير

ثمّ إنّه وردت روايات في خصوص العصير لابدّ من التعرّض لها وحدود دلالتها.

وقد نفى الريب صاحب مفتاح الكرامة عن عدم جواز بيعه إذا نشّ وغلا من قبل نفسه، لأنّه يصير حينئذ خمراً ولايطهر إلاّ بانقلابه خلاًّ، قال: «وقد نصّ عليه الأكثر من المتقدّمين والمصنّف في رهن التذكرة والمحقّق في رهن جامع المقاصد»[1].

ولعلّ مراده تنصيصهم على خمريّته، أو على عدم جواز المعاوضة عليه لصيرورته خمراً، وهو الأقرب.

واختار هو عدم الجواز فيما إذا غلى بالنار ولم يذهب ثلثاه، لأنّه خمر أو كالخمر، قال: وهو الذي تقضي به قواعد الباب.

ثمّ استدل ببعض الروايات الآتية، ونسب ذلك إلى نهاية الشيخ عند قوله بكراهة اسلافه.

وفيه إشكال؛ فإنّه قال: «ويكره الاستسلاف في العصير، فإنّه لايؤمن أن يطلبه صاحبه ويكون قد تغيّر إلى حال الخمر».

فإنّ مراده من التغيّر إلى حال الخمر غير الغليان بالنار، كما هو ظاهر.

بل يظهر من عبارته قبيل ذلك، التفصيل في صحّة البيع بين ما غلى بنفسه

١ـ مفتاح الكرامة ٤/ ١٢ .وراجع التذكرة ٢/ ١٨، كتاب الرهن، وجامع المقاصد ٥/ ٦١، كتاب الرهن.

وما غلى بالنار، قال: «والعصير لابأس بشربه وبيعه مالم يغل. وحدّ الغليان الذي يحرّم ذلك، هو أن يصير أسفله أعلاه، فإذا غلى حرم شربه وبيعه إلى أن يعود إلى كونه خلاً، وإذا غلى العصير على النار لم يجز شربه إلى أن يذهب ثلثاه»[١]، انتهى.

وهي كما ترى ظاهرة في أنّه مع الغليان بنفسه لايجوز شربه و بيعه، ومع الغليان على النار يحرم شربه فقط. ولعلّ نظره إلى أنّ الغليان بنفسه موجب لخمريّته، دون الغليان على النار.

وعن الحلّي[٢] نحوه تقريباً إلى قوله: «وإذا غلى على النار». وعليه يكون الحلّي محرِّماً مطلقاً.

ولعلّ الظاهرمن عنوان شيخنا الأنصاري التفصيل[٣] على تأمّل.

وكيف كان، الأقوى جوازه مطلقاً: غلى بنفسه أم لا، أحرزت خمريّته أم لا، قلنا بنجاسته أم لا، لماليّته وملكيّته عرفاً، وعدم دليل على سقوطها.

أمّا الروايات العامّة فقد مرّ الكلام فيها[٤].

وأمّا ما وردت في خصوصه، فمنها : رواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن ثمن العصير قبل أن يغلي، لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله خمراً؟ قال: «إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلابأس»[٥].

وهي مع قصور سندها واغتشاش ما في متنها قاصرة الدلالة، لأنّ الشرطيّة

١ـ النهاية/ ٥٩١، باب الأشربة المحظورة والمباحة من كتاب الأطعمة.

٢ـ السرائر ٣/ ١٢٩، باب الأشربة المحظورة والمباحة من كتاب الأطعمة.

٣ـ المكاسب: ٨، في جواز المعاوضة على العصير العنبي.

٤ـ راجع ص ٩ من الكتاب ومابعدها.

٥ـ الوسائل ١٢/ ١٦٩، كتاب التجارة، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢. وهو ضعيف بقاسم بن محمد وعلي بن أبي حمزة. راجع المجلد الثالث من تنقيح المقال.

لامفهوم لها لأنّها سيقت لبيان تحقّق الموضوع، فإنّ مفهوم إذا بعته كذا هو إذا لم تبعه.

وأمّا مفهوم القيد فهو من مفهوم اللقب الذي لايقال به. ولو قيل به في الشرط وعلى فرض المفهوم فإن قلنا بأنّ قوله: «إذا بعته قبل أن يكون خمراً» جملة مستقلّة ولها مفهوم مستقل، وقوله: «وهو حلال» عطف على قوله: «قبل...»، فيكون جملة أخرى مستقلّة، أي إذا بعته وهو حلال، وقوله «فلابأس» جزاؤهما، فتكون حالهما حال قوله: «إذا خفي الأذان، فقصّر، وإذا خفي الجدران فقصّر»[1]. فإنّ العنوانين بينهما عموم من وجه لو لوحظ حال الاضطرار أيضاً، فإنّ قبل الخمريّة أعمّ من كونه حلالاً، كما إذا لم يغل، أو حراماً إذا غلى على النار، بل بنفسه أيضاً على احتمال، والحلال أعمّ من كونه قبل الخمريّة أو بعدها حال الاضطرار.

وعليه إنّ الكلام فيهما هو الكلام فيما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء من الاحتمالات. وقد رجّحنا في محله إجمال الدليل والرجوع إلى الأصول العملية[2].

وإن لم يلحظ حال الاضطرار يكون منطوق الثانية أخصّ من الأولى فتقيّد به، فيقع إشكال في المتن، لأنّ ذكر الجملة الأولى يقع بلا وجه، بل الموضوع الحليّة، فكان عليه أن يقول: «إذا كان حلالاً فلابأس».

وإن قلنا بعدم تعدّد المنطوق، بل الثانية قيد الأولى، والشرطيّة جملة واحدة مركّبة، فقد يقال ـ بناءً على تحقّق مورد الاجتماع والافتراق لهما ـ بأنّ المفهوم ثابت مع رفع كلّ قيد، فيدلّ على أنّ العصير إذا حرم ففيه بأس، سواء قلنا بنجاسته أم

١ـ لم نجد هذه العبارة بعينها في كتب الحديث وإن كانت موجودة في كتب الفقهاء. ولعلّها قاعدة كليّة اصطادوها من مطاوي الأحاديث، فراجع الوسائل ٥/ ٥٠٥، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر.

٢ـ راجع تهذيب الأصول ١/ ٤٤٨، في بحث تداخل الأسباب والمسبّبات.

لا ، وسواء صار خمراً أم لا، وسواء باعه ممّن يجعله خمراً أم لا، والمراد بالبأس هنا الحرمة جزماً، لأنّ الثابت لحال كونه خمراً هو الحرمة، ففي غيرها كذلك.

هذا غاية تقريب دلالتها على حرمة بيع العصير المغلي مطلقاً.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّها بصدد بيان المنطوق لا المفهوم ، فلا إطلاق فيه، والمتيقّن منه ما إذا باعه ممّن يجعله خمراً، أو يطبخه ويجعله بختجاً، فإنّ البختج على ما يظهر من الروايات مسكر يصطنعه الفسّاق وأهل الأشربة المسكرة[١]، وهو على ما قيل ما يسمّى «مي پخته»[٢] أو «باده» ، وكيف كان، لاإطلاق في المفهوم يثبت به المدّعى، بل من المحتمل أن يكون المراد بقوله ليطبخه، أي يجعله بختجاً، لبعد السؤال عن بيع العصير للشيرج، سيّما من مثل أبي بصير ـ

أنّ في المنطوق نفي البأس عن بيعه ليطبخه أو يجعله خمراً، فإنّه المتفاهم من جواب السائل، ولايثبت في المفهوم إلاّ نفي البأس المطلق، وهو صادق مع ثبوت البأس لأحد طرفي الترديد.

وبعبارة أخرى لايدلّ المفهوم إلاّ على سلب التسوية بين طرفي الترديد لاثبوت التسوية في الحكم المخالف، مع أنّ ثبوت البأس أعمّ من الحرمة، وكون بعض موارده حراماً لايوجب كون البقية كذلك، فدعوى الجزم أو الظهور في سائر الموارد في غير محلّها.

هذا مضافاً إلى حكاية الرواية عن نسخة من التهذيب[٣] وعن الوافي عنه وعن الكافي[٤]: «فهو حلال»، بدل: «وهو حلال»، فتدلّ على جواز بيع العصير

١ـ راجع الوسائل ١٧/ ٢٣٣، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٧ من أبواب الأشربة المحرّمة.

٢ـ لسان العرب ٢/ ٢١١.

٣ـ التهذيب ٧/ ١٣٦، كتاب التجارات، باب الغرر والمجازفة...، الحديث ٦٠٢.

٤ـ الوافي المجلد ٣، الجزء العاشر/ ٣٨، كتاب المعايش والمكاسب، باب بيع الخمر والعصير من أبواب وجوه المكاسب.

المغلي بالنار بل وبنفسه، فإنّ الظاهر عدم كونه خمراً بمجرّد الغليان وإن فرض كونه مسكراً، مع أنّه أيضاً غير معلوم، ومع الشكّ في خمريّته ينسلك بالاستصحاب في موضوع الحكم، بناء على عدم دخالة عنوان القبلية في موضوعه، حتى يلزم المثبتيّة كما هو المتفاهم من المفهوم عرفاً.

ومنها: صحيحة الحلبي، قال سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن بيع العصير ممّن يجعله حراماً، قال: «لابأس ببيعه حلالاً ليجعله حراماً، فأبعده الله وأسحقه»[1].

وصحيحة عمر بن أُذينة، قال: كتبت إلى أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ أسأله عن رجل له كرم، أيبيع العنب والتمر ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو سكراً؟ فقال: «إنّما باعه حلالاً في الإبّان الذي يحلّ شربه أو أكله، فلابأس ببيعه»[2].

ورواية أبي كهمس قال: سأل رجل أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن العصير، فقال: لي كرم وأنا أعصره كلّ سنة، وأجعله في الدنان و أبيعه قبل أن يغلي، قال: «لابأس به، وإن غلى فلايحل بيعه»، ثمّ قال: «هو ذا، نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً» . إلى غير ذلك[3].

وأنت خبير بأنّ تلك الروايات متعرّضة لمسألة أخرى سيأتي الكلام فيها إن شاء الله ، وهي بيع العصير ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، وهي غير ما نحن بصدده، وهو أنّ العصير بما أنّه حرام أو نجس هل يجوز بيعه أو لا، باع ممّن يجعله خمراً أو

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦٩، كتاب التجارة، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤ .وفي المتن مع ما في الوسائل والتهذيب (٧/ ١٣٦) والكافي (٥/ ٢٣١) والاستبصار (٣/ ١٠٥) والوافي (٣/ ٣٨) تفاوت يسير، فراجع.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦٩، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٣ـ راجع نفس المصدر والباب ومنها رواية أبي كهمس،رقمها ٦

خلاً ودبساً.

فهذه الروايات أجنبية عن مسألتنا، فإنّ قوله في صحيحة الحلبي «لابأس ببيعه حلالاً» ، أي بيعه ممّن يجعله حراماً. فالتفصيل بين زمان الحليّة وبعده في موضوع خاصّ، وهو البيع ممّن يجعله حراماً وخمراً. فلايبعد هذا التفصيل، أي جواز البيع ممّن يجعله خمراً، في الإبان الذي يحلّ شربه، وحرمته في حال عروض الحرمة عليه، لو عملنا بهذه الروايات.

بل رواية أبي كهمس أيضاً راجعة إلى سائر الروايات، بملاحظة ذيلها: «هو ذا، نحن نبيع...». فإنّ الظاهر منها أنّ السؤال كان عن بيع العصير ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، فقال أبو عبد الله -عليه السلام- على ما فيها : «هو ذا»، أي عملك نحو عملنا، نحن أيضاً نفعل ذلك. ولعلّ بيع العصيرممّن يجعله خمراً كان معهوداً متعارفاً، فحمل عليه السؤال.

وأمّا نحو مرسلة الهيثم، ورواية أبي بصير عن أبي عبد الله -عليه السلام- واللفظ من الأولى ، قال: سألته عن العصير يطبخ بالنار حتّى يغلي من ساعته، أيشربه صاحبه؟ فقال: «إذا تغيّر عن حاله وغلى فلا خير فيه، حتّى يذهب ثلثاه»[1]

فلايخفى ما فيه من الوهن في دلالتها على المقصود. وأوهن منها ما دلّت على أنّ الثلثين من العصير أو من الكرم حظ الإبليس[2].

فمقتضى الأصول والقواعد جواز بيع العصير المغلي مطلقاً. نعم، بيعه ممّن يجعله خمراً أمر آخر، يأتي الكلام فيه. والاحتياط فيما يغلي بنفسه لاينبغي تركه.

١ـ الوسائل ١٧/ ٢٢٦، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٢ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٦و٧.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

تتميم:
حكم الانتفاع بالمتنجّسات وبيعها

قد تقدمّ جواز الانتفاع بالمتنجّسات في غير ما تشترط فيه الطهارة [1]، فيجوز الانتفاع بالزيت والسمن النجسين ونحوهما في الاستصباح و غيره، إلاّ أن يدلّ دليل بالخصوص على المنع، كما يجوز بيعها للمنفعة المحلّلة.

وقد وردت في الزيت والسمن والعسل روايات:

منها : صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ قال: قلت: جرذ مات في زيت أو سمن أوعسل، فقال: «أمّا السمن والعسل، فيؤخذ الجرذ وما حوله، والزيت يستصبح به»[2].

وصحيحة زرارة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: «إذا وقعت الفأرة في السمن فماتت فيه، فإن كان جامداً فألقها وما يليها وكُل ما بقيَ، وإن كان ذائباً فلا تأكله واستصبح به، والزيت مثل ذلك»[3].

وموثقة أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الفأرة تقع في السمن، ـ إلى أن قال ـ: «وإن كان ذائباً فأسرج به، وأعلمهم إذا بعته»[4].

١ـ راجع ص ٥٦ من الكتاب.

٢ـ الوسائل ١٦/ ٣٧٤، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٦٦، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٣.

وموثقة معاوية بن وهب وغيره ـ بناء على كون الميثمي في السند أحمد بن الحسن بن إسماعيل الثقة ـ عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ في جرذ مات في زيت، ما تقول في بيع ذلك؟ فقال: «بعه وبيّنه لمن اشتراه، ليستصبح به»[١].

ورواية إسماعيل بن عبد الخالق عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، وفيها: «أمّا الزيت فلاتبعه إلاّ لمن تبيّن له، فيبتاع للسراج، وأمّا الأكل فلا، وأما السمن فإن كان ذائباً فهو كذلك...»[٢].

ثمّ إنّ الكلام يقع في مواضع:

هل يلزم في صحّة بيع الدهن المتنجّس اشتراط الاستصباح به؟

الأوّل: هل صحّة بيع هذا الدهن مشروطة باشتراط الاستصباح به، أو يكفي قصدهما لذلك، أو لايشترط شيء منهما؟

والأولى بسط الكلام في مطلق المبيع الذي حرّمت منافعه كلاً أو بعضاً.

حكم المبيع الّذي حرّمت منافعه كلاًّ أو بعضاً

فنقول: قدلايكون له سوى المنفعة المحرّمة، وقد تكون له سواها منفعة محلّلة لكن لايبذل بلحاظها مال، كما لو حرّمت منافع الخمر إلاّ سقي الشجر بها، وقد تكون له منفعة مباحة يبذل بإزائها مال لكن تكون في جنب المنفعة المحرّمة

١ـ الوسائل ١٢/ ٦٦، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٤.
٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥.

مستهلكة مغفولاً عنها، بحيث لاتعدّ له ماليّة لأجلها، كما لو كانت آلة قمار عتيقة مرغوباً فيها لدى طائفة يبذل بإزائها عشرة آلاف جنيّة، وكانت مادّتها من خشبة تساوي قرانين.

وقد تكون منفعته المباحة مرغوباً فيها، لكن لابمقدار المنفعة المحرّمة، وقد تتساويان، أو تكون المنفعة المحلّلة غالبة، إلى غير ذلك.

لاإشكال في بطلان المعاملة في الصورتين الأولين لسقوط ماليّتهما في الشرع، فيكون دليل إسقاط المنافع حاكماً على أدلّة حلّية البيع والتجارة، فإنّ مبادلة مالايكون مالاً ليست بيعاً ولاتجارة ولاعقداً، ولاكلام فيهما.

وأمّا سائر الصور فالظاهر عدم اشتراط صحّة البيع فيها باشتراط الانتفاع بالمحلّل في ضمن العقد، لعدم دليل عليه، ولعموم أدلّة الوفاء بالعقود، وحليّة البيع.

وقد استظهر شيخنا الأعظم عن السرائر الاشتراط، قال: «ظاهر الحلّي في السرائر الأوّل، فإنّه بعد ذكر جواز الاستصباح بالأدهان المتنجّسة أجمع، قال: ويجوز بيعه بهذا الشرط عندنا». [1]

وفي الاستظهار كلام، لاحتمال أن يكون نظره إلى أنّ الجواز مع الاشتراط إجماعيّ، كما يظهر من قوله: عندنا، ولم يحرز الإجماع على الصّحة في غير الصورة، ولم يدلّ ذلك على أنّ مختاره لزوم الاشتراط، بل لايدلّ على وجود القائل بالاشتراط، لأنّ دعوى الإجماع على جوازه مع الاشتراط لاتدلّ على وجود الخلاف في غيره، ولعلّ الأصحاب لم يتعرّضوا له، فلم يحرز الإجماع ولا الخلاف، تدبّر.

وهل يعتبر في صحّة البيع قصد المنفعة المحلّلة؛ بنحو لايرجع إلى الاشتراط

١ـ المكاسب:٩، المسألة الرابعة في جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس، و راجع السرائر ٢/ ٢٢٢.

وإلى كون العقد مبنيّاً عليه؛ بل كان من قبيل القصد الخارجي نظير الدواعي، أو يعتبر عدم قصد المنفعة المحرّمة، أو لايعتبر ذلك أيضاً مطلقاً، أو يفصل بين الصور؟

مقتضى القواعد عدم اعتبار شيء في صحّته، فإنّ قصد الانتفاع بالشيء سواء كان محرّماً أو محلّلاً، لادخل له في ماهيّة البيع، كما أنّ المنافع لاتقابل بالأثمان فيه، بل وجود المنفعة موجب لصيرورته مالاً يبذل بإزائه المال، فإذا فرض وجود منفعة فيه موجب للرغبة والماليّة فيه يقع البيع لأجلها صحيحاً، سواء قصدها أو قصد المنفعة المحرّمة.

ودعوى[1] أنّ قصد المنفعة المحرّمة موجب للبطلان، لكون أكل المال حينئذ من الأكل بالباطل، لأنّ صدقه لايتوقّف على تحقّق المبادلة الحقيقية بين المال والمنفعة المحرّمة، بل يكفي فيه كون الغرض من المعاملة فاسداً، ونتيجتها فاسدة كتحصيل المنفعة المحرّمة.

غير وجيهة لأنّ الدعوى ترجع إلى التمسك بقوله تعالى: **﴿لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلاّ أن تكون تجارة عن تراض﴾**[2].

وفيها مالايخفى، لأنّ المراد بالباطل والتجارة وسائر العناوين المأخوذة في الكريمة هو العناوين العرفيّة، لاما هو باطل بحكم الشرع، أو تجارة صحيحة بحكمه، ولهذا ترى أنّ الفقهاء تمسّكوا بها لصحّة التجارة في الموارد المشكوك فيها من جهة احتمال اعتبار شرط أو مانع[3]. ولو كان المراد بالآية ما ذكر لما صحّ

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم:٩، في جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس.

٢ـ سورة النساء(٤)، الآية ٢٩.

٣ـ راجع الجواهر ٢٢/ ٢١٢و ٢٧٤؛ ومجمع الفائدة ٨/ ١٤١؛ والخلاف ٢/ ٦٣و ٦٤ و٨٣، كتاب البيوع، المسائل ٢٣٠، ٢٣٣و ٣١٢.

الاستدلال بها في شيء من الموارد.

فالمراد بالباطل في مقابل التجارة عن تراض، نحو السرقة والخيانة والبخس والقمار والظلم، كما عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ تفسيره ببعضها [1]. ومن التجارة هي التجارة العرفيّة.

فعليه يصحّ الاستدلال بها لصحّة البيع ولو مع قصد المنفعة المحرّمة بعد ما كان للمبيع ماليّة عرفيّة بلحاظ المنفعة المحلّلة، لعدم إسقاط الشارع ماليّته حتّى يقال بتحكيم دليل الإسقاط على أدلّة حليّة البيع والتجارة والوفاء بالعقود.

فإنّ الشيء إذا كان ذا منفعة محرّمة ومنفعة محلّلة لاتسقط ماليّته بإسقاط بعضها، بل تقلّ ماليّته في محيط التشريع والملتزمين بالشريعة والقانون، فيصير كأنّه لامنفعة له إلاّ المحلّلة، فيكون مالاً في الشرع والعرف، والتجارة به تجارة كذلك.

وقصد الانتفاع بالمحرّم لادخل له بماليّته، ولا بماهيّة التجارة، بل الانتفاع به من متفرّعات التجارة ومتأخّر عنها.

فلو اشترى أحد سكّيناً بقصد قتل المؤمن وباع البائع لذلك لايوجب ذلك فساد المعاوضة وصيرورة أخذ المال بإزائه أكلاً له بالباطل، بل يصحّ بيعهما ويحرم على المشتري الإقدام على القتل. وسيأتي الكلام في الإعانة على الإثم.

فما يظهر من الشيخ الأعظم في خلال البحث من التمسّك بالآية الشريفة للبطلان، كأنّه غير وجيه.

نعم، إذا كانت المنفعة المحلّلة في جنب المحرّمة مستهلكة لاتلاحظ ماليّة الشيء باعتبارها، كما مرّ مثاله، فلايصحّ بيعه بنحو الإطلاق أو بلحاظ المنفعة المحلّلة بقيمة ملحوظة لأجل المنفعة المحرّمة، لإسقاط الشارع ماليّته من هذه

---

١ ـ راجع تفسير مجمع البيان ٤ـ٣/ ٥٩؛ ونور الثقلين ١/ ٤٧٢، الحديث ١٩٨.

الجهة، وكون المعاملة سفهية غير عقلائية بالقيمة الكذائيّة.

فإنّ إعطاء مليون تومان في مقابل خشب آلة عتيقة لهوية أسقط الشارع ماليّتها بلحاظ صورتها، معاملة سفهية غير عقلائيّة، ولاشمولة لأدلّة تنفيذ المعاملات.

نعم، صحّ بلحاظ مادّتها وبقيمة الخشب، لأنّ سقوط المنفعة القاهرة صار سبباً لملحوظية المنفعة المقهورة، كما لو فرض السقوط تكويناً.

فاللوح المنقوش العتيق البالغ سعره الآلاف، لاتلحظ قيمة خشبه وقرطاسه في ماليته لدى العقلاء، لكن بعد محو النقش و سقوطه عن خاصيّته وماليّته يلاحظ الخشب والقرطاس، و البيع بلحاظهما صحيح عقلائي بالقيمة الملحوظة لأجلهما.

ولعلّ مراد شيخنا الأعظم غير هذه الصورة. ولايخلو كلامه في المقام من نوع تشويش.

وهل يصحّ البيع مع اشتراط الانتفاع بالمحرّم في ضمن العقد؟

التحقيق أنّه إن رجع الشرط إلى الإلزام بالانتفاع بالمحرّم، لاعدم الانتفاع بالمحلّل، وكان للعين انتفاع محلّل أيضاً، يفسد الشرط. وفساد البيع مبنيّ على كون شرط الفاسد مفسداً. لأنّ المعاوضة وقعت على العينين، وشرط انتفاع خاصّ محرّم خارج عن حقيقة المعاوضة، فالقائل بالصحّة يمكن أن يقول بالتحليل.

وإن رجع إلى ترك الانتفاع بالمحلّل وحصر الانتفاع بالمحرّم، أو شرط ما يوجب عدم إمكان الانتفاع بالمحلّل، كما لو شرط أكل الزيت النجس مثلاً، فالوجه عدم الصحّة لأنّ مثله يرجع إلى الشرط المخالف لمقتضى العقد، فإنّ الانتفاع بالمحرّم ممنوع شرعاً، والمالك شرط عدم الانتفاع بالمحلّل فرضاً، فكأنّه باع

بإسقاط جميع المنافع مطلقاً، وفي مثله لاتقع مبادلة مال بمال، فإنّ الماليّة في الأشياء متقوّمة بالانتفاع ، ومع سلبه مطلقاً لم تقع صحيحة، فتدبّر و تأمّل.

هذا حال القواعد. وأمّا روايات الباب، فالظاهر من موثقة أبي بصير [١] هو إعلام المشتري بعد وقوع البيع. والحمل على إرادة البيع خلاف الظاهر. فتدلّ ولو بحسب الإطلاق على جواز الاشتراء بقصد الانتفاع بالمحرّم مع الجهل بالواقعة، ويستفاد منه عدم اشتراط قصد النفع بالمحلّل، وعدم مانعيّة قصد المحرّم مع الجهل ولو من البائع بإلغاء الخصوصيّة، من غير دلالة على الاشتراط بعدم قصد المحرّم مع العلم بالواقعة، وحرمته غير اشتراط البيع بعدمه.

بل الظاهر من موثقة معاوية بن وهب [٢] ذلك أيضاً ولاأقلّ من أنّ إطلاقها يقتضي عدم الفرق بين الإعلام السابق و اللاحق عن البيع.

نعم، قد يقال بدلالة رواية إسماعيل بن عبد الخالق [٣] على اشتراط قصد الإسراج بل اشتراط شرطه [٤]، وهو ضعيف سيّما الثانية، فإنّ المتفاهم منها عرفاً أنّ المقصود بالإعلام عدم ابتلاء المشتري بالحرام فيبتاع ويسرج به، لاأنّ الابتياع للإسراج من شرائطه، أو قصده من الشرائط. هذا مع ضعفها سنداً ومعارضتها للموثّقتين المتقدّمتين لو سلّم ظهورها في الاشتراط. والجمع العقلائي بينهما ـ ولو بمناسبة المورد والحكم والموضوع ـ هو الحمل على لزوم الإعلام حتّى يحترز عنه، كان الإعلام قبل المعاوضة أو بعدها كما لايخفى، أو حمل النهي على الكراهة جمعاً

١ـ الوسائل ١٢ / ٦٦، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥.

٤ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٩، في صحّة بيع الدهن المتنجّس...؛ وحاشيته للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي: ١٨.

بينها وبين ما دلّت على جواز الإعـلام بعدها. وهما أولى وأقرب من حمل البيع على إرادته.

والإنصاف أنّ الروايات متوافقة المضمون، والظاهر من جميعها بقرينة المقام أنّ لزوم التبيين لمحـض التحرّز ، والبيع لغايـة غير الأكل كالاستصبـاح، من غير دخالة فيه أو في قصد الاستصباح للصحّة، وهو ظاهر.

ويمكن الاستشهاد لعدم جواز البيع مع قصد الانتفاع بالمحرّم برواية تحف العقول [١] و دعائم الإسلام [٢] بل بالرضوي [٣] والنبوي :«إنّ الله إذا حـرّم ... » [٤] وقوله : «إنّ الذي حرّم شربه حرّم ثمنه» [٥]، وقوله: «إنّ الله إذا حرّم أكل شيء حرّم ثمنه» [٦]، المحمولة بأجمعها على التحريم مع قصد الفساد.

وبالروايـات الواردة في العصير [٧] الدالّـة على أنّه إذا غلى لايجوز بيعـه ممّن يجعله حراماً.

وروايات حرمة بيع الخمر [٨] المحمولة على ما إذا كان البيع لأجل الفساد.

و بعض الروايات الواردة في الجارية المغنّية [٩]، إلى غير ذلك. [١٠]

١ـ تحف العقول :٣٣٣.

٢ـ دعائم الإسلام ٢/ ١٩.

٣ـ فقه الرضا: ٢٥٠.

٤ـ عوالي اللئالي ٢/ ١١٠ و ٣٢٨، الحديث ٣٠١ و ٣٣؛ و ٣/ ٤٧٢، الحديث ٤٨.

٥ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١. وفيه «إنّ الذي حرّم شربها حرّم ثمنها».

٦ـ عوالي اللئالي ١/ ١٨١، الحديث ٢٤٠. وفيه: «إنّ الله إذا حرّم على قوم أكل شيء حرّم عليهم ثمنه».

٧ـ الوسائل ١٢/ ١٦٨، كتاب التجارة، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به.

٨ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به.

٩ـ الوسائل ١٢/ ٨٦، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٤، ٥، ٦ و ٧.

١٠ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٦٧، الباب ٥٧ من أبواب ما يكتسب به.

وهي وإن لم تبلغ حدّ استفادة الحكم جزماً في المقام لضعف ما دلّت وقصور غير الضعيف عن إثبات الحكم للمتنجّس، لكن الحكم بالصّحة جرأة، سيّما مع الظنّ بمخالفته لمذاق الشرع، تأمّل، فلايترك الاحتياط فيه.

اشتراط الإعلام بالنجاسة وعدمه

الثاني: لاشبهة في وجوب الإعلام شرطاً لو قلنا باشتراط البيع به، أو به وبقصد الاستصباح، أو شرطه.

كما لاينبغي الإشكال في عدم وجوبه شرطاً ولاشرعاً لو قلنا باشتراط البيع باشتراط الاستصباح فباع بالشرط.

أمّا عدم الوجوب الشرطي فواضح، وأمّا الشرعي فلأنّ المفروض عدم استفادته من روايات الباب، ومع اشتراط الاستصباح به يرفع احتمال التسبيب إلى الارتكاب أو تحصيل شرطه أو رفع مانعه، فإنّه باشتراطه بشرط لازم الوفاء لدى العقلاء وبحكم الشرع، منعه عن الأكل وسائر التصرّفات غير الإسراج، ومعه لايكون سبباً أو نحوه للأكل.

نعم، يقع الإشكال في تسبيبه لتنجّس ظروفه ومعرضية ابتلائه بالنجس في المأكول والمشروب، ويأتي الكلام فيه.

وإن قلنا بعدم الوجوب شرطاً فهل يستفاد من الروايات الوجوب النفسي لمصلحة في الإعلام أم لا؟

والتحقيق أنّ الظاهر منها أنّ الوجوب شرعي لغاية التحفّظ عن وقوع المشتري في الحرام والابتلاء بالنجس، فعليه لايجب ذلك إذا علم بعدم ابتلائه به من الشرب والملاقاة ونحوهما، بل لايجب مع علمه بعدم تأثير الإعلام فيه لكونه

ممّن لايبالي بالدين.

وليس الكلام هاهنا في جواز البيع منه أو جواز تسليطه عليه في الفرض، فلو فرض أنّه باعه مع الغفلة عن عدم مبالاته و أراد أن يعلمه بعد تحويل الزيت ثمّ بعده علم بأنّه لايبالي بالنجس ولاتأثير لإعلامه، لم يجب عليه ذلك، لأنّ وجوب الإعلام نظير وجوب الاحتياط لانفسيّة له، بمعنى أنّه لايكون الإعلام ذا مصلحة في نفسه و إن كان الوجوب نفسيّاً بمعنى اخر. وبالجملة وجوبه للتوصّل إلى أمر آخر، ومع حصوله على أيّ حال أو عدم حصوله كذلك، لايجب. نظير وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنّهما مع عدم احتمال التأثير لايجبان كما هو واضح .

حول كلام الشيخ من تصوير العليّة التامة بين فعل المكرِه والمكرَه

ثم إنّي بنيت على قصر البحث في هذا الأمر على ما ذكر ممّا هو مربوط بجوهر المسألة، لكن جمع من أصحاب البحث أمروني بالتعرّض لما أفاده الشيخ الأعظم من العناوين الأربعة، فنقتصر على البحث حول بعض ما أفاده وحقّقه ـ رحمه الله ـ.

قال: «هنا أمور أربعة: أحدها: أن يكون فعل الشخص علّة تامّة لوقوع الحرام في الخارج، كما إذا أكره غيره على المحرم، ولاإشكال في حرمته وكون وزر الحرام عليه بل أشد لظلمه»[1].

أقول: هنا جهات من البحث:

الأولى: الظاهر أنّ مراده بصيرورة فعل الشخص علّة تامّة لتحقّق الحرام،

١ـ المكاسب: ١٠، في ذيل البحث عن جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس.

أن يكون فعلـه علّة تـامّة لتحقق الحرام مـن الغير، كما هو مقتضى عنوان البحث والمثال بالمكره.

وفيه أنّ العلّة التـامّة ما لاتكون لغيرها في تحقّق المعلول دخـالة، ويكون تمام التأثير في إيجاده مستنداً إليهـا، وإلاّ لاتكون تامّـة، وفي المقام لايمكن تصـوّر كون العلّة التـامّة هو المكـرِه بالكسر، لعدم دخـالته في الإيجاد إلاّ تحصيل مورد تـرجيح الفاعل المباشر بين ارتكـاب الفعل وتحمّل ما أوعده المكرِه عليه ، وبعـدُ فهو باق على اختياره واصطفائه أحد طرفي الفعل.

فالمكرِه لايسلب اختيار المكرَه، فإنّه عبارة عن اصطفاء ما هو خير له، وهو باق على قوّة التمييز وترجيح أحـد طرفي الفعل واصطفائه على الآخر، من غير فرق بين الطرف المكرَه عليه والطرف الآخر وإن يـرجِّح غالباً أوّلهما، لكونه أقلّ محذوراً، لالكونه مسلوب الاختيار والإرادة.

ولهذا يحرم عليـه مع الإكـراه الإقـدام على القتـل، ويعـاقب عليـه و يقتـل قصاصـاً. فالفـرق بين الفاعـل المكرَه وبين المختـار الاصطلاحي، ليـس في وجود الاختيار وعدمـه، بل في أمر مقدّم على الاختيار الواقعي، وهـو تحقّق مورد الترجيح العقلي لأحد الطرفين، فـإنّه قد يحصل بعلل غير إكراه المكـره، كمن دار أمره لأجل مرض بين الموت و قطع اليـد؛ فلا يقال: إنّه مكـره عليه، بل هو مضطـر فيه، أي يلجأه العقل بترجيح المصلحة الغالبة على المفسدة، أو بالفرار من المحذور الكثير إلى القليل من غير سلـب قوّة التمييـز والاختيار والإرادة عنـه، وقد يحصل بـإكراه مكره فـدار أمره بين تحمّل ما أوعده عليـه من القتل وغيره، وبين إتيان ما أمـره به، وفي هذه الصـورة أيضاً لم تسلب عنه المبادي المتقـدّمة بل يرجّح أقـلّ المحذورين ويختـاره ويريـده، وما هـو كذلك شـأنه كيف يمكـن أن يكون علّـة تامّـة للفعل الصادر من المكرَه؟

بل قلنا في محلّه[١]: إنّ إرادة الفاعل المباشر أيضاً ليست علّة تامّة لوجود الفعل وتحقّقه خارجاً، ضرورة توسّط مباد أخر بينها وبين وجود الفعل الخارجي كالقوى المنبثّة في الأوتار والأعصاب ونفس الأوتار والأعصاب والعضلات، فالنفس في العالم الطبيعي فاعلة بالآلة، وما هي شأنها لاتكون إرادتها علّة تامّة للفعل الخارجي فضلاً عن كونها بالنسبة إلى الفعل المكرَه عليه كذلك، و لهذا كثيراً ما تتخلّف الإرادة عن المراد.

نعم، قد يمكن أن يقهر بعض النفوس القويّة قوى الفاعل وآلاته وسخّرها تحت إرادته بحيث تسلب الإرادة والاختيار والفاعلية عنه ويصير متحرّكاً وفاعلاً بإرادته و تكون قوى الفاعل كالآلة للنفس المسخِّرة إيّاه، وفي مثله لايكون الفعل صادراً عن المسخَّر بالفتح بل عن المسخِّر القاهر، وهو خارج عن البحث.

الجهة الثانية: إنّ الفعل الصادر من المكرَه بإكراه مكرِه، تارة لايخرج بواسطة الإكراه عن الحرمة الفعليّة، كالإكراه على القتل، فإنّه محرّم فعلي على المكرَه بالفتح ولو أوعده على القتل.

وأخرى يخرج عن الحرمة الفعلية بالإكراه، ولولاه يكون محرّماً فعلياً.

وثالثة يكون الفعل قبل تحقّق الإكراه خارجاً عن الحرمة الفعليّة كما لو اضطر إليه ولم يفعله فأكره عليه.

لاإشكال في حرمة الإكراه في الصورة الأولى، للقبح عقلاً في تحريك الغير على معصية المولى فضلاً عن إكراهه عليها، مع أنّ النصّ والفتوى متوافقان عليه[٢].

١ـ راجع تهذيب الأصول ١/ ٢٣٣، هل الإرادة علّة تامّة لحركة العضلات أو لا ؟

٢ـ راجع الجواهر ٤٢/ ٤٧ ومابعدها، كتاب القصاص، الصورة الثانية للمرتبة الرابعة من التسبيب. وراجع أيضاً الوسائل ١٩/ ٣٢، كتاب القصاص، الباب ١٣ من أبواب قصاص النفس.

كما أنّه لاإشكال في عدم الحرمة من حيث الإكراه على الفعل في الأخيرة، ضرورة أنّه مع الضرورة صار مباحاً ومرخّصاً فيه بل قد يكون الأمر برفع الاضطرار به أو الإكراه عليه واجباً، كما لو ترك المضطرّ المشرف على الموت أكل الميتة أو مال الغير.

نعم، فيما يكون الحكم على نحو الترخيص لايجوز للغير إكراهه عليه لكونه ظلماً.

إنّما الكلام في الصورة الثانية، أي فيما صار الإكراه موجباً لرفع الحرمة عن المباشر.

والتحقيق أنّ العناوين مختلفة ، فقد يكون تبديل العنوان الذي يتبدل به الحكم من قبيل عنوان عرضي مقابل للآخر، كالمسافر والحاضر، فتكون لكل عنوان مصلحة خاصّة به مستتبعة لحكم.

فلا إشكال في مثله في جواز تبديل أحدها بالآخر للفاعل ولايحرم من هذه الجهة على المكرِه وإن حرم عليه الظلم، فلو أكره غيرَه على السفر لايعاقب على إلزامه بترك الصلاة التامّة، فإنّها في السفر محرّمة لامصلحة فيها، ومن قبيل تبديل عنوان بعنوان آخر في عرضه.

وقد لايكون كذلك، بأن يكون العنوان المتعلّق للحكم مبغوضاً بنحو الإطلاق وإنّما أجاز المولى في بعض الأحيان إتيان مبغوضه إلجاءً، كمن أجاز قطع يده لحفظ نفسه، فإنّ قطعها مبغوض مطلقاً، لكن ربّما يختار الإنسان مبغوضه الفعلي لدفع محذور أشدّ منه فيتأسف على وقوع تلك الواقعة التي ألزمته على التسليم على المبغوض.

وفي مثله تحصيل هذا العنوان قبيح، والإكراه على تحصيله كذلك.

ثم إنّ الظاهر من أخذ العناوين العذرية في موضوع الترخيص هو كونه من

قبيل الصورة الثانية، إلاّ أن دلّ دليل على خلافه، ولهذا قلنا بعدم جواز إهراق الماء وتحصيل العذر والفقدان اختياراً، واستثنى الشارع الأقدس الباغي و العادي من المضطرّ في أكل الميتة، بل لو اضطرّ الفاعل نفسه بارتكاب محرّم قد يجب عليه إتيانه ومع ذلك يعاقب على الفعل بحكم العقل كالمتوسّط في الأرض المغصوبة.

والحاصل أنّ مثل المورد تفويت لغرض المولى، و إلقاء للنفس أو الغير في ارتكاب مبغوضه وهو قبيح عقلاً، حرام شرعاً، وإن لم يكن مخالفة للأمر.

الجهة الثالثة: كل مورد يكون الإكراه على محرّم مع بقائه على ما هو عليه من الحرمة على المباشر كالإكراه على القتل، يكون وزره على المباشر، قصاصاً كان أو عقاباً، وعلى المكره استحقاق العقاب، وربّما يجعل له جزاءً في الدنيا، كما وردت رواية[1] صحيحة بأنّ الآمر بالقتل يحبس حتّى يموت .

والمكرَه بالفتح في الصورة الثالثة من الصور المتقدّمة، فلا وزر عليه في الارتكاب حتّى يكون وزره على غيره.

والمكرِه بالكسر ربّما لايكون عليه وزر بل له أجر كما تقدّم، وقد يكون عليه وزر الظلم.

وفي الصورة الثانية لاوزر على المأمور، وعلى المكرِه وزر الظلم والإكراه بإيجاد المبغوض وتفويت المصلحة، ولادليل على كونه بمقدار وزر الفاعل لو كان مختاراً.

نعم، ورد في باب إكراه الزوجة على الجماع نهاراً في شهر رمضان أنّ على المكرِه كفّارتين وضرب خمسين سوطاً، وإن كانت طاوعته فعليه كفّارة و ضرب خمسة وعشرين سوطاً، وعليها مثل ذلك[2].

١ـ الوسائل ١٩/ ٣٢، كتاب القصاص، الباب ١٣ من أبواب قصاص النفس، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ٧/ ٣٧، كتاب الصوم، الباب ١٢ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث ١.

و وردت روايات بـأنّ من اغتصب امرأة فـرجها، يقتل، محصنـاً كان أو غير محصن[1]، مع أنّ غير المحصن لايقتل.

وقد ذكر الفقهـاء بلا نقل خلاف أنّ ضمان التلف على المكـرِه بالكسر دون المكرَه[2]، والمقام لايسع تحقيقه.

حول كلام الشيخ من حرمة فعل السّبب لأقوائيّته

قال الشيخ : «وثانيها: أن يكون فعله سبباً للحرام، كمن قدّم إلى غيره محرّماً، ومثله مانحن فيه. وقد ذكرنا أنّ الأقوى فيه التحريم، لأنّ استناد الفعل إلى السبب أقوى، فنسبـة فعل الحرام إليه أولى، ولـذا يستقرّ الضمان على السبـب دون المباشر الجاهل، بل قيل: إنّه لاضمان ابتداء إلاّ عليه»[3].

أقول: إن كان فعلـه سبباً للحـرام الفعلي وحصول المعصيـة فلا إشكـال في قبحه عقلاً وحرمته، لا لقوّة السبب، بل لأنّ مطلق تحريك الغير وأمره با لمنكر محرّم قبيح.

فمن قدّم الحرام إلى العالم به ليأكله، ارتكب محرّماً.

وأمّا مع جهل الفاعل المبـاشر بالواقعة فإن قلنا بأنّ المجهول مـوضوعاً بقي على مبغوضيّته، كما قلنا في الاضطـرار والاستكراه، فلايجوز التسبيب وغيره، لالقوّة السبب و ضعـف المباشر، بـل هو نظير المحـرّم الفعلي بـلا افتراق بينهما من هـذه الجهة.

١ـ الوسائل ١٨/ ٣٨١، كتاب الحدود، الباب ١٧ من أبواب حدّ الزنا، الحديث ١ و ٤.

٢ـ راجع الشرائع ٤ـ٣/ ٧٦٣، كتاب الغصب؛ والجواهر ٣٧/ ٥٧، كتاب الغصب، عدم ضمان المكرَه بالإتلاف؛ والمسالك ٢/ ٢٠٦؛ والتذكرة ٢/ ٣٧٤، المسألة الأولى من البحث الثاني في الضمان.

٣ـ المكاسب : ١٠، في ذيل البحث عن جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس.

وإن قلنا بعدم بقائه على مبغوضيّته «وإن الله يحبّ أن يؤخذ برخصه كما يحبّ أن يؤخذ بعزائمه» كما في رواية [١]، ويظهر من بعض الروايات جواز إيجاد الجهل ومرجوحيّة السؤال لرفعه[٢]، فالتسبيب إليه جائز، لأنّه تسبيب إلى الحلال الغير المبغوض.

هذا على القواعد، لكن يظهر من جملة من الروايات عدم جواز ذلك.

منها: الروايات المتقدّمة الدالّة على وجوب الإعلام [٣]. ويظهر منها بإلغاء الخصوصيّة عدم جواز التسبيب ونحوه في سائر المحرّمات.

ومنها: ما وردت في العجين النجس من الأمر ببيعه ممّن يستحل [٤]. وفي رواية، الأمر بدفنه والنهي عن بيعه [٥].

وما وردت في الميتة المختلطة بالمذكّى من الأمر ببيعه من المستحلّ دون المسلم[٦].

وما وردت في إراقة المرق الكثير، أو إطعامه الكلب، أو الكافر[٧].

ثمّ إنّ ما نحن فيه، أي بيع المتنجّس مع عدم الإعلام، ليس من قبيل السبب، لعدم اشتراط الأكل ولا التواطؤ عليه. وصرف إمكان أن يأكل منه،

١ـ الوسائل ١/ ٨١، كتاب الطهارة، الباب ٢٥ من أبواب مقدّمة العبادات، الحديث ١.

٢ـ راجع الوسائل ٢/ ١٠٦٩ و ١٠٧١، كتاب الطهارة، الباب ٤٧ و ٥٠ من أبواب النجاسات.

٣ـ راجع الوسائل ١٢/ ٦٦، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٣، ٤ و٥.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٦٨، كتاب التجارة، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٥ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

٦ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١؛ والوسائل ١٦/ ٣٧٠، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٣٦ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١ و٢.

٧ـ الوسائل ١٧/ ٢٨٦، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٢٦ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١؛ و ١٦/ ٣٧٦، الباب ٤٤ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ١.

لايوجب السببية.

ولايبعد أن يكون مراد الشيخ من كون فعل الشخص سبباً للحرام، و قوّة السبب وضعف المباشر، ما أشرنا إليه من أنّ الفعل المجهول بقي على مبغوضيّته، ومعه لايجوز التسبيب إلى ارتكاب الجاهل، وأنّ وجود المبغوض مستند إلى السبب بنحو أقوى.

وليس مراده صدق آكل النجس وشاربه على السبب، حتّى يستشكل عليه بأنّ عنوان المحرّم إذا كان اختيار مباشرة الفعل، كما هو ظاهر أدلّة المحرّمات، لاينسب إلى السبب، بل ولا إلى العلّة التامّة، فمن أوجر الخمر في حلق الغير قهراً لايصدق عليه أنّه شرب الخمر، بل في مثله لايتحقّق عنوان المحرّم رأساً، فإنّ الشارب غير مختار، والعلّة غير شارب. نعم، إذا كان عنوان المحرّم ماهو أعمّ صادق على السبب والمباشر كعنوان الإتلاف، صحّ ما ذكر. ووجه أقوائيّة السبب، أنّ عنوان الإتلاف صادق على فعلهما، مع زيادة الاختيار في السبب.[1] انتهى.

وفيه: أنّ نظر الشيخ ظاهراً إلى ما ذكرناه؛ فالسبب موجب لوجود المبغوض في الخارج، وهو أقوى في ذلك من المباشر الجاهل. مضافاً إلى أنّ التفريق بين المقامين بما ذكره، كأنّه في غير محلّه، فإنّ الإتلاف لايصدق حقيقةً إلاّ على فعل المباشر، والانتساب إلى السبب، مجاز بلا شبهة.

فمن قدم مال الغير إلى جاهل فأكله، لايكون ممّن أتلف ماله حقيقة، بل الآكل هو المتلف، ولافرق بين آكل المال ومتلفه؛ فإنّه أتلفه بأكله. فكما لايصدق الآكل حقيقة على القادم، لايصدق المتلف عليه أيضاً على الحقيقة.

نعم، يصحّ الانتساب المجازي في الثاني دون الأوّل، وهو الفارق بينهما.

١ـ حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي على المكاسب: ٢١ و٢٢.

فإذا كان دليل الضمان نحو: من أتلف مال الغير فهو ضامن، لايصحّ الحكم بالضمان في الصورتين.

لكنّ المستفاد من الأخبار المختلفة كقوله: «من أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن» وغيره[١]، أنّ الضمان لايدور مدار صدق الإتلاف. بل يترتّب على التسبيب والمباشرة، والمراد من التسبيب ليس معناه المصطلح بل أعمّ من ذلك. وللكلام محل آخر[٢].

ثمّ إنّ المثال الذي ذكره المستشكل للعلّة التامّة، مورد مناقشة، والأمر سهل.

ثمّ إنّ الشيخ تعرّض لصورتين أخريين[٣] لافائدة في التعرّض لهما.

لكن لابأس بالتنبيه على أمر، وهو أنّه ـقدس سرهـ جعل المورد تارة من مصاديق قاعدة التغرير، وأُخرى من باب التسبيب، وثالثة من باب عدم المانع، واختار الحرمة في العنوانين الأوّلين، وفصّل في الثالث.

وقد تقدّم حال العنوانين لكن نقول في المقام: إنّ المورد إن كان منطبق العناوين الثلاثة، فإن دلّ دليل على حرمتها أو حرمة عنوانين منها نفسيّاً، فمقتضاه عدم التداخل وبقاء كلّ عنوان على حرمته وكون المصداق الخارجي منطبق المحرّمات بلا تداخل، كسائر موارد انطباق العناوين الواجبة أو المحرّمة على شيء.

لكن لاتدلّ الروايات التي في الباب ولاغيرها ممّا تمسّك بها على قاعدة تغرير

١ـ الوسائل ١٩/ ١٧٩، كتاب الديات، الباب ٨و٩ من أبواب موجبات الضمان.

٢ـ راجع كتاب البيع للمؤلّف ـقدس سرهـ ٢/ ٣٤١و ٣٤٥، في بيان قاعدة الإتلاف وقاعدة التسبيب؛ والجواهر ٤٣/ ٤٣ كتاب الديات في النظر الثاني في موجبات الضمان على نحو المباشرة والتسبيب.

٣ـ المكاسب: ١٠، في ذيل البحث عن جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس.

الجاهل.

أمّا الأولى فلعدم دلالتها إلاّ على وجوب الإعلام لئلاّ يقع المشتري في الحرام الواقعي.

لكن وجوبه ذلك هل للزوم تركه للتغرير، أو لكون تركه مستلزماً لتحقّق التسبيب بتسليط المشتري على شيء يتداول أكله وكان ذلك منفعته الشائعة فهو تسبيب، أو نظيره ممّا هو زائد على عنوان التغرير؟ فغير معلوم . بل احتمال أن يكون للتسبيب أو نحوه أقرب إلى مفادها؛ إذ من المحتمل أن يكون وجوب الإعلام مختصّاً بمورد البيع والتسليط، فيكون له دخالة فيه بنحو جزء السبب، فكأنّه قال: إذا بعته وسلّطته على المبيع الذي في مظنّة الأكل عادة، يجب عليك إعلامه لئلاّ تصير سبباً لوقوعه في الحرام الواقعي.

وبهذا يظهر عدم دلالتها على وجوب الإعلام بنحو الإطلاق ولو علم بابتلاء المكلف بالحرام، لقصورها عن الدلالة عليه كذلك؛ ولاعلى قاعدة التغرير.

ولو نوقش في دلالتها على حرمة التسبيب فلاأقل من عدم دلالتها على شيء من العناوين المنطبقة على المورد.

الأخبار الدالّة على حرمة الفتوى بغير علم لاتدلّ على قاعدة التغرير

وأمّا ما دلّت على حرمة الفتوى بغير علم، كصحيحة أبي عبيدة ، قال: قال أبو جعفر ـ عليه السلام ـ : «من أفتى الناس بغير علم ولاهدى من الله ، لعنته ملائكة الرحمة، وملائكة العذاب، ولحقه وزر من عمل بفتياه» [1]، فلاتدل على قاعدة الغرور، لاحتمال أن يكون المراد بها الطعن على من أفتى بالقياس والاستحسان

١ـ الوسائل ١٨/ ٩، كتاب القضاء، الباب ٤ من أبواب صفات القاضي، الحديث ١.

وعمل الناس بفتياه مع علمهم بذلك.

فيكون المقصود أنّ للعامل المرتكب للحرام وزراً ونظير وزره على المفتي بغير علم و لاهدىً من الله ـ تعالى ـ، نظير قوله: «من سنّ سنّة حسنة فله أجر من عمل بها، ومن سنّ سنّة سيّئة فله وزر من عمل بها» [1]. فإنّ المراد من تحميل وزره عليه بقرينة مقابله، أنّ وزره عليه من غير نقصان عن وزره. وعليه فلا ربط لها بقاعدة التغرير.

ويحتمل بعيداً أن يكون المراد التشديد على المفتي المذكور بأن لعنته ملائكة الرحمة والعذاب، وعليه أوزار من عمل بفتياه؛ كان الوزر من العمل بهذه الفتيا أو غيره، نظير أن يقال: من عمل كذا كان عليه وزر الأوّلين والآخرين.

ولو سلمت دلالتها على أنّ من أفتى كذلك كان عليه وزر العامل بفتياه، لاتدلّ على القاعدة، لأنّ فتيا من التزم الناس بالعمل بقوله عقلاً وشرعاً سبب لوقوعهم في الحرام، وليس ذلك من حيث التغرير.

ولايخفى أنّه ليس المراد بالوزر على هذا الاحتمال وزر عمل الجاهل المعذور، ضرورة أنّه لاوزر له بل يكون مثاباً، لانقياده بل ربّما يكون فعله طاعة.

فلابدّ أن يحمل على الوزر التقديري، أي وزر العمل على فرض عدم معذوريته، أو حمله على نحو الضمانات، وأمّا فعل الحرام الواقعي فلاقبح له ولا

---

١ ـ لم نجد رواية بهذه الألفاظ، ولكن في كتب الأحاديث، روايات يمكن استفادة هذا المضمون منها، فراجع الوسائل ١١/ ٤٣٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ١٦ من أبواب الأمر والنهي؛ و ١٣/ ٢٩٢، كتاب الوقوف والصدقات، الباب ١؛ وبحارالأنوار ٧١/ ٢٥٧ (ط. إيران)، كتاب الإيمان والكفر، (الباب ٧٢) باب ثواب من سنّ سنّة حسنة؛ وعوالي اللئالي ١/ ٢٨٥، الحديث ١٣٦؛ وصحيح مسلم ١/ ٤٤٩، كتاب الزكاة، (الباب ٢٠) باب الحثّ على الصدقة ولو بشقّ تمرة، الحديث ١٠١٧.

وزر على الفاعل المعذور في ارتكابه.

وممّا ذكرناه يظهر النظر في دلالة روايات دلّت على أنّ تقصير صلاة المأمومين على الإمام[١].

فإنّها مع ضعفها ومخالفتها لجملة أخرى دالّة على عدم ضمان على الإمام[٢] ـ تأمّل ـ، لاتدلّ على أنّه لصرف التغرير، فإنّ إمام الجماعة الذي التزم قوم بالصلاة معه إذا صلّى بهم، يكون حاله حال من قدّم إلى غيره محرّماً، فيكون لفعله نحو تسبيب أو نظيره زائداً على التغرير.

وأمّا ما جعله مؤيّداً فلايخفى ما فيه، فإنّه لو فرض تحريم سقي المكلّف الجاهل الحرام، لايدلّ ذلك على القاعدة كما مرّ[٣]، فضلاً عمّا هو مفاد رواية أبي بصير[٤]. وأضعف منه تأييده الثاني.

فتحصّل ممّا ذكر أنّه لادليل معتمد على قاعدة التغرير. وقد مرّ أنّ العقل حاكم بجواز التسبيب إلى ما كان مباحاً ظاهراً[٥] فضلاً عن تغرير الجاهل به إلاّ إذا أحرزت مبغوضيّته ولو في حال الجهل.

وليعلم، أنّ قاعدة التغرير في الباب غير ما في باب الضمان، فإنّ لها فيه مدركاً معتمداً.

١ـ راجع الوسائل ٥/ ٤٣٣ـ ٤٣٧، الباب ٣٦، ٣٧، ٣٨ و ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة.

٢ـ راجع الوسائل ٥/ ٤٣٣ و ٤٣٤، الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة، الحديث ٢ و٦ .

٣ـ راجع ص ١٤٦ من الكتاب.

٤ـ راجع الوسائل ١٧/ ٢٤٦، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١٠ من أبواب الأشربة المحرّمة، الحديث ٥.

٥ـ راجع ص ١٤٤ من الكتاب.

في وجوب كون الاستصباح تحت السماء وعدمه

الثالث: حكى غير واحد، الشهرة على وجوب كون الاستصباح تحت السماء. وعن السرائر نفي الخلاف عن عدم جوازه تحت الظلال. وعن المبسوط أنّه روى أصحابنا أنّه يستصبح به تحت السماء دون السقف[1].

وسيأتي الكلام في حال الشهرة، لكن لو سلّم وجود شهرة جابرة للرواية أو فرضت صحّتها، كان مقتضى الجمع العقلائي بينها وبين الروايات المتضافرة التي في مقام البيان[2]، حملها على الاستحباب.

بيانه يحتاج إلى مقدّمة، وهي أنّ طهارة دخان المتنجّس التي أفتى بها الفقهاء ليست لدليل تعبّدي بل لقصور دليل نجاسة الدهن المتنجّس مثلاً عن شموله للدخان والبخار، وعدم دليل على نجاستهما، وعدم جريان استصحاب النجاسة، فمقتضى الأصل الطهارة.

فلو فرض في مورد علم بعدم الاستحالة وبقاء أجزاء الدهن اللطيفة وتصاعدها مع الدخان، يحكم بكونه نجساً لفرض عدم تحقّق الاستحالة الرافعة للموضوع.

نعم، لو كانت الأجزاء صغيرة جدّاً، بحيث يحتاج في دركها إلى المكبّرات، لاتكون موضوعة للنجاسة، وأمّا لو اجتمعت وصارت مقداراً محسوساً ولوقليلاً

١ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٢٥، المحرّمات من المتاجر؛ والسرائر ٢/ ٢٢٢؛ والمبسوط ٦/ ٢٨٣، في كتاب الأطعمة.

٢ـ راجع الوسائل ١٢/ ٦٦، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به؛ و١٦/ ٣٧٤، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

وصغيراً، تكون نجسة لعدم الاستحالة وعدم احتمال صيرورة الصغر موجباً للطهارة.

هذا إذا علم عدم الاستحالة. ولو شكّ في ذلك كان الدخان محكوماً بالطهارة، لقصور الأدلّة الاجتهادية عن إثبات نجاستها، وعدم جريان الاستصحاب، لاختلاف القضيّة المتيقّنة مع المشكوك فيها، أو الشكّ في وحدتها.

لكن مع ذلك كان الاحتياط حسناً، سيّما إذا كانت الأدخنة كثيفة والدهن غليظاً وكثيفاً تصير معرضية الأجزاء الدهنيّة للتصاعد قويّة وربّما صار مظنوناً ومعه يحسن الاحتياط عنها لما يشترط فيه الطهارة.

ثمّ إنّ التدخين تحت الظلال والسقف إذا كان مدّة معتداً بها كالساعة والساعتين، يوجب ذلك تراكم الأدخنة وورودها في منافذ البدن كالأذن والأنف والحلق، وتراكمها فيها ربّما يكون مظنّة اجتماع الأجزاء اللطيفة الدهنية الغير المستحيلة ولاأقلّ من احتماله، سيّما إذا كانت البيوت ضيّقة وسقوفها منخفضة، كما كانت كذلك نوعاً في تلك الأعصار، وسيّما مثل الأدهان التي مورد السؤال.

فإذا ورد نهي عن الاستصباح بها تحت السقف، والأمر بالاستصباح تحت السماء لاينقدح في ذهن العقلاء منها التعبّد المحض الغير المرتبط بالنجاسة بل المفهوم منها بمناسبة الحكم والموضوع أنّ النجاسة صارت موجبة للحكم بذلك، فيفهم أهل العرف نجاسته إن كان حكم الشارع بالتحرّز إلزامياً.

ولهذا يظهر من شيخ الطائفة ــ رحمه الله ــ في عبارته الآتية أنّ قوماً من أصحابنا قالوا بنجاسة دخان المتنجّس للرواية المرسلة المتقدّمة.[1]

وهو حق لو علمنا بلزوم الاجتناب. فيفهم من دليله تخطئة الشارع العرف

١ـ المبسوط ٦/ ٢٨٣، كتاب الأطعمة.

في وقوع الاستحالة، أو حكم بلزوم الاحتياط في الشبهة لمعرضيّة عدم الاستحالة.

لكن مع ورود روايات كثيرة مطلقة [١] في مقام البيان لم يكن فيها أثر من هذا القيد في مقابل رواية واحدة ناهية عن الإسراج تحت السقف، يكون الجمع العقلائي بينها حملها على الاحتياط الاستحبابي المطلوب في مثل المقام، سيّما مع كونها مخالفة للأصول.

والحمل على التعبّد المحض [٢] الغير المربوط بالنجس الاحتمالي أو المظنون، غير مساعد لفهم العرف والعقلاء ومناسبات الحكم و الموضوع.

كما أنّ الحمل على لزوم الاحتياط [٣] ورفع اليد عن الأصول والقواعد والإطلاقات الكثيرة الواردة في الباب، بعيد جداً، ومخالف لارتكاز العقلاء في مقام جمع الأدلّة.

فما ربّما يقال: إنّ مقتضى تعلّق الحكم على العنوان و إطلاقه عدم جواز الاستصباح به ولو لحظة بل ولو كان السقف مرتفعاً إلى الثريّا، ناش من عدم التأمّل في الرواية وارتكاز العقلاء، فإنّ العناوين مختلفة ؛ فربّما لاتكون لها نفسيّة حتّى يأتي فيها ما ذكر، نظير قوله في روايات الباب: وأعلمهم إذا بعته [٤]، فإنّ الإعلام بحسب حكم العرف ليس إلاّ للتحفّظ عن الابتلاء، فمع العلم بعدمه لايجب كما مر [٥]. وليس لأحد أن يقول: إنّ مقتضى الإطلاق وجوبه ولو مع لغويّة

١ـ راجع الوسائل ١٢/ ٦٦، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به؛ و١٦/ ٣٧٤، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

٢ـ راجع السرائر ٣/ ١٢١، كتاب الأطعمة؛ والمسالك ١/ ١٢٨، كتاب التجارة.

٣ـ راجع رياض المسائل ١/ ٤٩٩، كتاب التجارة، في جواز بيع الدهن المتنجّس لفائدة الاستصباح.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٦٦، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به؛ و١٦/ ٣٧٤، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٤٣ من أبواب الأطعمة المحرّمة.

٥ـ راجع ص١٣٧ من الكتاب.

الإعلام، ضرورة عدم الإطلاق لمثله، والمقام من قبيله، فإنّ أهل العرف لايفهمون من النهي عن الاستصباح تحت السقف، إلاّ للتنزّه عن النجس المحتمل أو المظنون، فلا إطلاق له يشمل ما ذكر.

والإنصاف أنّ الجمع بينها وبين المطلقات المتقدّمة بما ذكرناه وأشار إليه شيخنا الأعظم[1]، من أجمل الجموع وأوهن التصرّفات.

ثمّ إنّا لانقول بأنّ النهي لمراعاة عدم تنجّس السقف حتّى يقال: إنّ تنجّسه لامانع منه.

بل نقول: إنّ ذلك لمراعاة حال المكلّف المبتلى بالدخان تحت السقف، لالكون تنجّس بدنه ممنوعاً شرعاً ونفساً، بل لما يشترط فيه الطهارة، فالأجزاء الدخانية المجتمعة في الفم يحتمل فيها النجاسة ويحسن معه الاحتراز لمراعاة عدم الابتلاء بأكل النجس المحتمل، وكذا ما اجتمع منه في منفذ الأذن والأنف، بل وما اجتمع منه في السقف ربّما يوجب التنجيس فيحسن التنزّه منه للصلاة وغيرها.

حال الشهرة والإجماع في المسألة

هذامع أنّها رواية مرسلة غير مجبورة[2]، لعدم ثبوت الشهرة في المسألة عند قدماء أصحابنا، فضلاً عن ثبوت الشهرة بالعمل بها.

بل لو ثبتت الشهرة واحتمل استنادهم إليها، تصير معلّلة لايجوز الاتكال عليها، لاحتمال أن يكون نظرهم إلى جمع الروايات بتقييد المطلقات بها، سيّما وهو جمع عقلائي معروف لولا التنبّه بما قدّمناه.

١ـ راجع المكاسب: ١٠، ذيل المسألة الرابعة في جواز المعاوضة على الدهن المتنجّس.

٢ـ المبسوط ٦/ ٢٨٣، كتاب الأطعمة.

كما أنّه لو ثبتت ولم يحتمل استنادهم إليها، كانت حجة بلا إشكال في مثل تلك المسألة التي وردت فيها روايات مطلقة في مقام البيان، وترك الأصحاب العمل بإطلاقها، فلايجوز مع ذلك العمل بالإطلاق، وترك الشهرة في المسألة المخالفة للقواعد.

إلاّ أن يقال باحتمال أن يكون مستندهم في الحكم: قاعدة عدم جواز الانتفاع [1] بالنجاسات، ولم يعملوا بتلك الروايات، للخدشة في إطلاقها، وهو كما ترى.

وكيف كان فثبوت الشهرة محلّ إشكال بل منع لو لم نقل بثبوت الشهرة أو الإجماع على الجواز، كما ربّما يظهر من الشيخ في الخلاف، قال (في الأطعمة، المسألة ١٩) : «إذا ماتت الفأرة في سمن أو زيت أو شيرج أو بزر نجس كله، وجاز الاستصباح به، ولايجوز أكله ولا الانتفاع به لغير الاستصباح، وبه قال الشافعي». ثمّ نقل أقوال القوم ثمّ قال: «دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم» ثمّ قال: «وروى أبو سعيد الخدري أنّ النبي ﷺ سئل عن الفأرة تقع في السمن والزيت، فقال: استصبحوا به ولاتأكلوه. وهو إجماع الصحابة، وروي ذلك عن علي -عليه السلام- وابن عمر».

ثمّ قال (المسألة ٢٠): «إذا جاز الاستصباح به فإنّ دخانه يكون طاهراً ولايكون نجساً» ثم تمسّك بالأصل وعدم الدليل على النجاسة [2].

أقول: إطلاق المسأله الأولى يقتضي جواز الاستصباح تحت السقف، سيّما مع التمسّك بأخبار الطائفة، فإنّ الأخبار المشار إليها هي ما تقدّمت من المطلقات التي في مقام البيان الدالّة على الجواز مطلقاً، وسيّما مع تمسّكه في مقابل

١ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٢٥، في جواز الاستصباح بالدهن النجس.

٢ـ كتاب الخلاف ٣/ ٢٦٩، كتاب الأطعمة، المسألة ١٩و٢٠.

من قال بعدم جواز الانتفاع برواية أبي سعيد المطلقة.

وتؤكّد الإطلاق بل كون نظره إلى الاستصباح تحت السقف، المسألة الأخرى التي ذكرها بعد الأولى، فإنّ جواز الاستصباح به مع طهارة الدخان لاربط بينهما إلاّ من جهة أنّه إذا لم يجز بحكم الشارع الاستصباح تحت السقف، يدلّ ذلك على نجاسته لما قدّمنا ذكره من فهم أهل العرف والعقلاء[1] فيدلّ ذلك على أنّ عمدة نظر الشيخ إلى الاستصباح تحت السقف في المسألة الأولى وقد ادعى الإجماع على جوازه.

وعن المبسوط: «الأدهان إذا ماتت فيها فأرة، نجس (نجسة ـ ظ) ويجوز عندنا وعند جماعة الاستصباح به في السراج، ولايؤكل، ولاينتفع به في غير الاستصباح، وفيه خلاف. وروى أصحابنا أنّه يستصبح به تحت السماء دون السقف. وهذا يدلّ على أنّ دخانه نجس، غير أنّ عندي أنّ هذا مكروه، وأمّا دخانه و دخان كلّ نجس عندنا ليس بنجس. وأمّا ما قطع بنجاسته، قال قوم: دخانه نجس، وهو الذي قدّمناه من رواية أصحابنا. وقال آخرون وهو الأقوى: إنّه ليس بنجس»[2]. انتهى.

وهذه العبارة أيضاً شاهدة بأنّ مراده في الخلاف من الاستصباح، أعمّ ممّا تحت السماء.

والخلاف الذي أشار إليه يحتمل أن يكون من العامّة، ورواية الأصحاب تلك الرواية غير فتواهم بها. ويحتمل أن يكون خلاف بين أصحابنا لكنّه غير معتدّ به عنده، فأفتى بخلافه مع وجود رواية الأصحاب. وكيف كان يظهر من الخلاف أنّ الجواز مطلقاً اجماعيّة.

١ـ راجع ص ١٥١ من الكتاب.

٢ـ راجع المبسوط ٦/ ٢٨٣، كتاب الأطعمة ـ مع تفاوت مّا في العبارة ـ.

ولو قيل بظهور عبارة المبسوط في أنّ المسألة خلافيّة عند أصحابنا، فلا أقلّ من عدم الشهرة الجابرة أو المعتبرة في عصر شيخ الطائفة وقبله.

ولهذا قال العلاّمة في محكي المختلف في جواب ابن إدريس المدّعي بأنّ ما ذهب أحد من أصحابنا أنّ الاستصباح به تحت الظلال مكروه، بل محظور بلا خلاف منهم: «إنّ هذا الردّ على شيخنا جهل وسخف، فإنّ الشيخ أعرف بأقوال علمائنا والمسائل الإجماعيّة والخلافيّة». [1] انتهى.

وهو كذلك، فالشيخ ادّعى الإجماع على الجواز أو أخبر بخلافية المسألة، فلايمكن تصديق الحلّي فيما ذكره.

وقد يتوهّم من عبارة الخلاف في البيوع بأنّ الشيخ ادّعى الإجماع على لزوم كون الاستصباح تحت الظلال.

وهو خطأ، لأنّه ادّعى ذلك على جواز البيع لمن يستصبح تحت السماء، لاعلى عدم جوازه تحت الظلال.

قال: «يجوز بيع زيت (الزيت ظ) النجس لمن يستصبح به تحت السماء. وقال أبو حنيفة: يجوز بيعه مطلقاً. وقال مالك و الشافعي: لايجوز بيعه بحال. دليلنا إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قوله تعالى: ﴿وأحلّ الله البيع و حرّم الربا﴾، و قوله: ﴿إلاّ أن تكون تجارة عن تراض﴾.وهذا بيع وتجارة، وأيضاً دلالة الأصل. والمنع يحتاج إلى دليل». ثمّ تمسّك عليهم بما روي عن النبي ﷺ أنّه أذن في الاستصباح بالزيت النجس، وهو دليل على جواز بيعه للاستصباح، وأنّ لغيره لايجوز إذا قلنا بدليل الخطاب، انتهى [2].

وهو كما ترى ادّعى الإجماع وورود الأخبار على جوازه للاستصباح تحت

١ـ المختلف/ ٦٨٥،الفصل الخامس من كتاب الصيد و توابعه، المسألة ٣.

٢ـ الخلاف ٢/ ٨٣، كتاب البيوع ، المسألة ٣١٢.

السماء مقابل مالك والشافعي، ولهذا تمسّك بـالآية والأصل والرواية من طريقهم، وإنّما تمسّك بدليل الخطاب إذا قلنا به وعلى نحو التعليق.

فلو كـانت المسألـة بشقّيها أي الجواز للاستصبـاح تحت السماء وعدمـه له تحت الظل إجماعيّة، لتمسّك به فيهما ولا يدّعيه في خصوص الأولى، ولايبعد دعوى ظهور عبارته في جوازه مطلقاً.

فتحصّل من جميع مـا تقدّم أنّ المسألة ليست مشهورة ولاإجماعيّـة لو لم نقل بقيام الشهرة على الجواز. فمقتضى إطلاق الأدلّة والقواعد الجواز.

الانتفاع بالدهن المتنجّس لغير الاستصباح

الرابع: الأقـوى جـواز الانتفـاع بهذا الـدهـن لغير الاستصبـاح، كعمـل الصابون وطلي الأجرب والسفن، وكذا يجوز بيعه لذلك، للأصل وعموم أدلّة تنفيذ البيع، وقد سبـق الكلام في أنّ الأصل جوازهما بها لامزيـد عليه [١]. مضافاً إلى أنّ الظاهـر من أخبار الباب الجواز، فـإنّ قوله في صحيحـة زرارة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ: «وإن كان ذائباً فلا تأكلـه واستصبح به والزيت مثل ذلك»[٢]، ظاهر في أنّ المقصـود عدم الأكـل وجـواز الانتفاع بسـائر الجهـات، وإنّما خصّ الاستصبـاح بالذكر لمجرد المثال، وأنّه أوضح المنافع بعد الأكل، بل المنافع الأخر غير معتدّ بها.

فاختصاصه بالذكر وإن وقع في روايات عديدة[٣] لكن ظاهر جعله مقابل الأكل في الصحيحة ورواية إسماعيل حيث قال فيها: «وأمّا الزيت فلاتبعه إلاّ لمن

١ـ راجع ص ٥٦، ١٢٩، ١٣٢ من الكتاب.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٦٦، كتاب التجارة، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٣ـ راجع نفس المصدر والباب؛ و ١٦/ ٣٧٤، الباب ٤٣ من الأطعمة المحرّمة.

تبيّن له فيبتاع للسراج وأمّا الأكل فلا»[1]، أنّ سائر الانتفاعات غير الأكل جائز، وإلاّ لقال: وأمّا غيره فلا.

بل المتفاهم من سائر الروايات أيضاً ذلك لمساعدة أهل العرف مع إلغاء الخصوصيّة.

فيمكن أن يقال: إنّه لو فرض إطلاق دليل على عدم جواز الانتفاع بالنجس لجاز تقييده بها، فيقال بجواز الانتفاع في المتنجّسات دون النجاسات.



١ـ الوسائل ١٢/ ٦٦، الباب ٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

القسم الثاني:



الاكتساب

بما يكون المقصود منه

حراماً ولو شأناً

وهو على أنواع:


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأوّل: ما لاتكون له منفعة مقصودة إلّا الحرام وهو أمور:

حرمة بيع الأصنام

منها: هياكل العبادات المخترعة مثل الأصنام، ويأتي فيها ما تقدّم في القسم الأوّل[1] من البحث عن حرمة بيعها والمعاوضة عليها بعنوانها، وعن حرمة ثمنها بعنوانه، وعن بطلان المعاملة بها المترتّب عليه كون ثمنها مقبوضاً بالمعاملة الفاسدة.

ثمّ إنّ المعاملة كالبيع مثلاً قد تقع بها للغاية المحرّمة، كمن باع الصنم للعبادة بنحو التواطي عليها أو بنحو الاشتراط في ضمن العقد.

وقد يبيع ممّن يصدر منه الحرام كبيعها ممّن يعبدها، أو ممّن يبيعها ممّن يعبدها كبيع الصنم من مسلم يبيعه من الوثني.

وقد تقع المعاملة مع العلم بعدم ترتّب الحرام عليها إمّا للعلم بأنّ المسلم المشتري لايسلمها إلى الوثني، أو لانقراض الطائفة التي تعبدها كما لو أخرج صنم من الحفريّات عن الآثار القديمة البائدة الهالك أهلها وانقرضت الطائفة التي تعبدها، وإنّما يشتريها قوم لحفظ الآثار العتيقة، كما تعلّق به أغراض العقلاء أحياناً، وإنّما تشتريها لهيئتها وصورتها الصنميّة بما أنّها من الآثار القديمة.

وقد تباع لغرض كسرها، وهو تارة يرجع إلى المشتري كمن أراد أن يشتهر بين

١ـ راجع ص ٩، ٢٠ و ٢٢ من الكتاب.

الناس بأنّه كاسر الأصنام، أو أراد الثواب الأخروي، وأخرى إلى البائع كمن عجز عن كسرها أو كان له مؤنة أراد تحميلها على المشتري، إلى غيرها من الصور.

لاينبغي الإشكال في حرمة بيعها وبطلانه في الصور التي يترتّب عليها الحرام، لاستقلال العقل بقبح ما يترتّب عليه عبادة الأوثان ومبغوضيّته ، بل قبح تنفيذ البيع وإيجاب الوفاء بالعقد المترتّب عليه عبادة غير الله ـ تعالى ـ . بل لو ادّعى أحد القطع بأنّ الشارع الأقدس الذي لايرضى ببيع الخمر وشرائها وعصرها ولعن بائعها ومشتريها وحرّم ثمنها وجعله سحتاً، لايرضى بذلك في الصنم ولايرضى ببيعه وشرائه ونحوهما.

بل يستفاد من الأدلّة أنّ تحريم ثمن الخمر وسائر المسكرات وتحريم بيعها وشرائها، للفساد المترتّب عليها، ومعلوم أنّ الفساد المترتّب على الأوثان وبيعها وشرائها، أمّ جميع المفاسد، وليس وراء عبادان قرية.

بل يظهر من الروايات المنقولة عن رسول الله ﷺ، وأبي جعفر ـ عليه السلام ـ، وأبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، مستفيضة[1]، أنّ مدمن الخمر كعابد وثن، أنّ عبادته شرّ منه يترتّب عليها فوق ما يترتّب عليه، فكيف يمكن ذلك التشديد في الخمر لقلع الفساد دون الأوثان؟

مضافاً إلى دلالة الروايات العامّة المتقدّمة كرواية التحف وغيرها [2] على بعض المقصود، وإشعار بعض ما وردت في الخمر [3] كقوله ـ عليه السلام ـ : «إنّ الذي حرّم شربها حرّم ثمنها» على بعض، وخصوص صحيحة ابن أذينة، قال: كتبت إلى أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ أسأله عن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه برابط؟ فقال:

١ـ الوسائل ١٧/ ٢٥٣، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ١٣ من أبواب الأشربة المحرّمة.

٢ـ راجع ص ٩ من الكتاب ومابعدها.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ و٦.

«لابأس به» ، وعن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صلباناً؟ قال: «لا» [١]، ورواية عمرو بن حريث ، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن التوت أبيعه يصنع للصليب والصنم؟ قال: «لا» [٢] يدلّ على بعضه.

نعم، الظاهر أنّ دلالة الأولى بالفحوى لأنّ الصلبان شعار التنصّر وليست كالصنم.

و في وجوب كسرها وعدم الضمان شهادة على عدم ماليتها لدى الشارع، فلايصحّ بيعها وشراؤها لتقوّمها بها، فخرجت بذلك عن شمول أدلّة تنفيذ البيع تحكيماً.

هذا مع دعاوي عدم الخلاف والإجماع على أمور: منها التكسّب بهياكل العبادة كالصنم [٣].

بل عن الرياض الاستدلال على حرمة التكسّب بها بالإجماع المستفيض النقل في كلام جماعة [٤]، وإن أنكر الاستفاضة صاحب مفتاح الكرامة [٥].

وعن المنتهى حكاية عدم الخلاف على حرمة عملها، المستلزمة لحرمة التكسّب بها على ما قيل [٦]. وعن مجمع البرهان الإجماع عليها [٧].

١ـ الوسائل ١٢/ ١٢٧، كتاب التجارة، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٣ـ راجع الجواهر ٢٢/ ٢٥، النوع الثاني ممّا يحرم التكسّب به؛ ومستند الشيعة ٢/ ٣٣٥، في حرمة بيع آلات اللّهو والتكسّب بها من المكاسب؛ والمكاسب للشيخ الأعظم: ١٤، في النوع الثاني ممّا يحرم التكسّب به.

٤ـ الرياض ١/ ٤٩٩، كتاب التجارة، الفصل الثاني في الآلات المحرّمة.

٥ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٣١، فيما يكون المقصود منه حراماً من المتاجر المحظورة.

٦ـ نفس المصدر؛ والمنتهى ٢/ ١٠١١، النوع الثاني ما يحرم لتحريم ما قصد به.

٧ـ مجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٤١، أقسام التجارة وأحكامها.

وفي مفتاح الكرامة بعد نقل الإجماع وعدم الخلاف عن بعض، قال: والأمر سهل إذ الإجماع معلوم[١].

وفي الجواهر: بلاخلاف أجده فيه بل الإجماع بقسميه عليه.[٢].

هذا حال ما علم ترتّب الحرام عليه، ولايبعد إلحاق ما يكون مظنّة لذلك به، بل صورة احتمال ترتّبه أيضاً احتياطاً، لأهميّة الموضوع وشدّة الاهتمام به، فلايقصر عن الأعراض والنفوس، بل أولى منهما في إيجاب الاحتياط.

بعض الصور المستثناة من حرمة بيع الأصنام

نعم، الأدلّة قاصرة عن إثبات الحكم للصورة التي يعلم بعدم ترتّب الحرام عليها، سيّما في صورة انقراض الطائفة الخبيثة العابدة لها وعدم احتمال عابد لها ولو في الاستقبال احتمالاً عقلائيّاً، ضرورة عدم شمول الأدلّة اللفظية ولامعقد عدم الخلاف والإجماع لها وانصرافها عنها.

بل لايبعد عدم شمولها لما إذا بيع الصنم الذي مورد العبادة ممّن يخرجه عن تحت يد عابديه ويحفظه بعنوان الآثار العتيقة في المحالّ المعدّة لها، فينقطع بذلك عن أيدي عبدته، وإن لايخلو عن إشكال في هذه الصورة، بل يمكن إجراء استصحاب وجوب الكسر وحرمة البيع ونفي الماليّة وبطلان المعاملة و سحتيّة الثمن فيها، على إشكال ناش من الإشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام المستكشفة عن حكم العقل، لالما ذكره شيخنا الأعظم[٣]، فإنّا قد فرغنا عن

١ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٣١.

٢ـ الجواهر ٢٢/ ٢٥، النوع الثاني ممّا يحرم التكسب به.

٣ـ راجع فرائد الأصول/ ٣٧٨، الأمر الثالث من التنبيهات.

تصوير جريانها ودفع إشكاله، بل لما ذكرناه في محلّه من عدم جريان استصحاب الحكم الجزئي، لأنّ الحكم المستكشف من مناط عقلي لايمكن أوسعيته عن موضوعه ومناطه، ولااستصحاب الكلي لأنّ الجامع بين الحكمين انتزاعي عقلي لاحكم شرعي، ولاموضوع ذو حكم كذلك، والتفصيل يطلب من مظانّه.[١]

وبهذا يستشكل جريانه في بعض صور أخر، كما إذا وجد صنم يعلم بأنّه كان معبوداً في عصر الإسلام، ثمّ انقرض عبدته ولايحتمل عودهم، فإنّ الأدلّة كما مرّت قاصرة عن إثبات الأحكام لها لو بيعت لغرض حفظ العتيقة وقد عرفت حال الاستصحاب.

إلّا أن يقال: إنّ تلك الأحكام سيّما وجوب الكسر وسلب الماليّة غير مستكشفة من حكم العقل محضاً حتى يأتي فيها ما ذكر، بل حكمه من مؤيّدات ثبوت أحكامها شرعاً، والأدلّة الشرعيّة نحو الإجماع والأخبار المتفرّقة في الأبواب، غير قاصرة عن إثباتها، ومعه يمكن ثبوت تلك الأحكام بمناطات أعمّ ممّا أدركها العقل، ومعه يجري الاستصحاب. والمسألة تحتاج إلى مزيد غور.

ثمّ إنّ الاستصحابات المشار إليها إنّما تجري لو أحرز تعلّق الأحكام بصنم ولو من باب التطبيق وشكّ في بقائها، وأمّا إذا احتمل عدم التعلّق فلا. وذلك مثل صنم يحتمل صنعته بعد انقراض عابديه لأغراض أخر.

بل لايجري فيها إذا علم كونه مصنوعاً في أعصار قبل الإسلام مع انقراض عبدته في تلك الأعصار ولو علم بعبادتهم له، لعدم جريان استصحاب أحكام الشرائع السابقة.

١ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدس سرّه ـ ١ / ٧٦ ومابعدها، فصل حال جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية.

بل يمكن منع جريان الاستصحابات المتقدّمة بأن يقال: إنّ حرمة البيع غير ثابتة للصنم رأساً في صورة بيعه للإخراج عن يد عابديه، وفيما لايترتب عليه الحرام، فلاقضية متيقّنة حتّى تستصحب، وكذا حال سائر العناوين المتقدّمة حتّى وجوب الكسر، وبالجملة، ليس الشكّ في بقاء الأحكام المذكورة.

فتحصّل ممّا ذكر أنّ الأشبه بالقواعد عدم المنع عن البيع في الصور الأخيرة سيّما مثل ما خرج من حفريّات باد أهلها وانقرض عبدته و لم يرج عودهم.

وممّا ذكرناه تظهر قوّة صحة البيع لغرض إدراك ثواب الكسر، أو غرض آخر في كسره، موجب لماليّته ومرغوبيّة اشترائه.

إلّا أن يقال باستلزام ذلك لبعض الإشكالات العقليّة:

منها: أنّ الفساد المترتّب على هياكل العبادة، علّة لإسقاط ماليّتها، و إيجاب كسرها. و إيجاب الكسر سبب لترتّب الثواب عليه لإيجابه، فلو صار ذلك علّة لماليّتها، يلزم أن يكون الشيء علّة لثبوت نقيض معلول علّة علّته، وذلك مستلزم لنفي علّة علّته المستلزم لعدم ذاته.

ومنها: أنّ إيجاب الكسر مضادّ لماليّته، فلو ثبتت الماليّة به يلزم إيجاد الشيء مضادّه المستلزم لعدم ذاته.

ومنها: أنّ إيجاب الكسر لو صار سبباً للماليّة يلزم منه عدم إيجابه، بل عدم جوازه، لأنّه مال محترم، فيلزم من إيجاب الكسر عدمه.

والجواب عنها: أنّ الفساد لايمكن أن يصير علّة لإسقاط الماليّة الآتية من قبل معلوله أي إيجاب الكسر، للزوم كون الشيء علّة لعدم معلول معلوله، وهو مستلزم لعدم معلوله المستلزم لعدمه، فهو علّة لسلب الماليّة الثابتة لها من غير ناحية الكسر.

وأيضاً إنّ إيجاب الكسر على فرض مضادّته للمالية لايمكن أن يكون مضاداً للمالية الآتية من قبله، لاستلزام أن يكون الشيء ضدّ معلوله، فيكون ضدّاً للمالية التي من غير ناحية الكسر.

وأيضاً إنّ المالية الآتية من قبل وجوب الكسر لايمكن أن تكون مانعة عن وجوبه، فالمالية من غير تلك الناحية مانعة عنه.

حكم بيع الأصنام لأغراض صحيحة

ثمّ إنّ صحّة البيع لغاية الكسر تتوقّف على إحراز أنّ المشتري يشتريه لتلك الغاية، لأنّ ماليّته تتوقّف على هذه الغاية، ومع الشكّ في كونه لها، يشكّ في ماليّته، فلاتصحّ المعاوضة عليه، بل صحّة صلحه وهبته ونحوهما أيضاً تتوقّف على ذلك الإحراز لعدم جوازها إلاّ لتلك الغاية.

وهذا الفرع غير ما تعرّض له العلاّمة في محكي التذكرة «أنّه إذا كان لمكسورها قيمة وباعها صحيحة ليكسر وكان المشتري ممّن يوثق بديانته فإنّه يجوز بيعها على الأقوى»، انتهى[1].

فإنّ الظاهر من اعتبار القيمة للمكسور، أنّ مصحّح البيع قيمة المادّة وماليّتها، فلو قلنا في الفرع الذي تعرّضه بعدم اعتبار الوثوق في صحته لانقول به في هذا الفرع المتوقّف ماليّتها وصحّة المعاوضة عليها على كون الاشتراء للكسر كما لايخفى.

وليس الثواب المترتّب على الكسر وكذا سائر فوائد الكسر، نظير الفوائد المترتبة على الأشياء الموجبة لماليّتها وصحّة بيعها، كان المشتري يشتريها لتلك

١ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٣٢، فيما يكون المقصود منه حراماً من المتاجر المحظورة.

الفائدة أم لا.

لأنّ تلك الفوائد موجبة للماليّة مطلقاً من غير توقّف على قصد انتفاع المشتري، وكذا صحّة المعاملة لاتتوقّف عليه، بخلاف فائدة الكسر، فإنّها ليست موجبة للماليّة المطلقة بحيث يقال بصحة البيع معها مطلقاً، فتدبّر. فلابدّ فيه من البيع ممّن يطمئن ويوثق به، أو قامت القرائن على أنّه يبتاع لتلك الغاية ولو بالتسبيب إن لم يضر بالفوريّة، لو قلنا بوجوب الكسر فوراً.

ثمّ إنّ بيع الصنم وابتياعه تارة يكونان بداعي هيئته كابتياع الوثني مثلاً، وأخرى بداعي مادّته كما كانت من الأحجار الكريمة، وثالثة بداعيهما بأن تكون لهما مرغوبيّة صارت داعية إلى ابتياعه.

وهذه الصور من صور بيع الأصنام يأتي فيها ما تقدّم.

وليس المراد من بيع الصنم بيع هيئته، فإنّها ليست بصنم ولامتعلّقة للمعاملة لدى العقلاء، بل الصنم عبارة عن الموجود المتهيّء بتلك الهيئة الخاصّة، والهيئة ليست طرفاً لإضافة المعاملة في مورد من الموارد، بل طرفها هو الموجود المتصوّر بحيثيّة تقييديّة، أو الموجود لأجل الصورة بالحيثيّة التعليليّة.

فبيع الصنم محرّم باطل في الصور المتقدّمة التي قلنا بها، سواء بيع بداعي الهيئة أو المادّة أو بداعييهما.

ثمّإنّ الظاهر أنّ الفرع المتقدّم المحكي عن التذكرة كان المفروض فيه بيع الصنم الخارجي لابيع مادّته.

فعليه تصحّ الشرائط التي اعتبرها، من كون المادّة ذات قيمة، وكون البيع للكسر، وكون المشتري موثوقاً به.

فإنّ البيع إذا تعلّق بالصنم الخارجي ولم تكن لمادّته قيمة، يبطل، لعدم

اعتبار قيمة الهيئة، والفرض عدم قيمة للمادّة، فلايكون مالاً يبذل بإزائه المال. ومفروض العلاّمة ليس ما كان الكسر موجباً للمالية كما فرضناه سابقاً ، فإنّ ذلك الفرض مغفول عنه نادر الاتفاق.

وأمّا اشتراط كونه للكسر لأنّه مع عدمه يصير مشمولاً لأدلّة بطلان بيع الصنم، وهو وإن كان بإطلاقه محلّ إشكال كما تقدّم، لكنّ الظاهر أنّ المفروض في كلامه غير تلك الصور النادرة المتقدّمة.

وأمّا اشتراط كون المشتري موثوقاً به فهو شرط ظاهري لإحراز شرط المعاملة، وهو كون الابتياع للكسر، ومع عدم الوثوق به لايحرز غالباً.

فالشرائط وقعت في محلّها ، على ما هو ظاهر عبارة التذكرة، وهو وقوع البيع على الهياكل الصحيحة للكسر.

وقد حملها الشيخ الأنصاري[1] على خلاف ظاهرها، ثمّ تنظّر فيها.

نعم، ما أورده على العلاّمة وارد على المحقّق الثاني، على ما في العبارة المنقولة عن جامع المقاصد، فإنّ المفروض فيها وقوع البيع على المكسور، لاعلى الصحيح، قال: «لو باع رضاضها الباقي بعد كسرها قبل أن يكسرها، وكان المشتري موثوقاً به وأنّه يكسرها، أمكن القول بصحّة البيع»[2]. انتهى.

أقول: تأتي قوّة صحّته ولو لم يكن المشتري موثوقاً به، بل ولو مع العلم بعدم الكسر.

فرع: حكم بيع مادّة الأصنام

ما تقدّم هي صور بيع الأصنام. وأمّا بيع مادّتها، فالتحقيق عدم الصحّة لو

١ـ المكاسب: ١٥، النوع الثاني ممّا يحرم التكسّب به.

٢ـ راجع المكاسب: ١٥، النوع الثاني ممّا يحرم التكسّب به، وجامع المقاصد ٤/ ١٦، أقسام المتاجر.

لم تكن لها قيمـة رأساً، أو كـانت لها قيمة بلحـاظ الصورة، كما قـد يتّفق أن تصير مـادّة بلحـاظ تصـوّرهـا بصـورة ذات قيمـة، أو تصير قيمتهـا زائدة عن قيمتهـا الأصليّة، وهذا غير فرض كون قيمة الصنم الخارجي بلحاظ الهيئة.

أو كانت لها قيمة لكن لايمكن محو الصورة عنها إلاّ بإبطالها عن الماليّة.

أو كانت لها قيمة لكن لايمكن إبطال الصورة رأساً.

ففي جميع الصور بطل البيع على الأقوى:

أمّا الأولى فظاهـرة. وأمّا الثانية فـلأنّ الماليّة الآتية من قبل الصـورة ساقطة لـدى الشارع الأقـدس، إذ الحكم بـإبطال الهيئـة الموجب لإبطـال ماليّـة المادّة، لايجتمع مع اعتبـار ماليّتها، فلاضمان على كسرهـا الموجب لإبطال ماليّتها ومـاليّة مكسورها.

ومنه يظهـر الحال في الثالثـة، فإنّ إيجاب الكسر بلاضمان، مـلازم لإسقاط ماليّة المادّة.

وفي الرابعة يجب غـرقها أو دفنها حسماً لمادّة الفساد. فلا مـاليّة لها على جميع التقادير، فلايصحّ بيعها.

وكذا لايصحّ لو كانت لها قيمة مستهلكة في قيمة الصورة لو باعها بالقيمة المساوية لقيمة الصورة، لأنّ البيع كذلك مع سقوط الصورة عن الماليّة، وفي محيط التشريع، سفهي غير عقلائي، فلاتشمله أدلّـة تنفيذ المعاملات، ولايمكن كشف رضى الشارع فيها ومعه تقع باطلة.

وأمّا إذا كانت للمادّة قيمة مستهلكة فبلحاظ سقوط قيمة الصورة يكون بيع المادّة بلحاظ قيمتها عقـلائياً مورداً لإمضاء الشـارع وتنفيذه المعاملات. فلـو باع المادّة بقيمتها يصحّ.

وكذا لو كانت للمادّة قيمة ملحوظة غير مستهلكة فباعها بقيمتها، أو أكثر ما لم يصل إلى حدّ السفه.

ثمّ إنّ في تلك الصور يصحّ البيع ولو مع شرط إبقاء الصورة فضلاً عن عدم الاشتراط، أو اشتراط الكسر، كان المشتري موثوقاً بديانته أم لا.

بل مقتضى القاعدة صحّته ولو باعه من وثني يبتاعه للعبادة وشرط على البائع عدم الكسر، بناء على عدم كون الشرط الفاسد مفسداً.

لأنّ ما وقعت عليه المعاملة هي المادّة، ولامانع من بيعها لكونها غير الصنم. وكون الشرط فاسداً والتسليم إعانةً على الإثم، لايوجبان بطلان المعاملة.

ولو قيل: إنّ البيع المذكور موجب لإشاعة الفساد، بل يمكن بهذه الحيلة ترويج سوق بيع الأصنام وآلات الملاهي والقمار، والمقطوع من مذاق الشارع عدم إمضاء تلك المعاملات.

يقال: إنّ المقطوع به من مذاق الشارع عدم تصحيح الشرط الكذائي، وتحريم تسليم المبيع مع الهيئة الموجبة للفساد، لابطلان المعاملة على المادّة، أي الخشب و الحجر ونحوهما، أو حرمة بيعها وثمنها. ولا فرق بين ما ذكر وبين بيع شيء كالفرس والشرط على البائع بتسليم صنم إليه، أو صنع آلة لهو له، فإنّ الشرط فاسد، والتسليم والصنع محرّمان، دون المعاملة على الشيء المباح.

ولايلزم منه تشييع الفساد وترويج الباطل، كما هو واضح.

فتحصّل ممّا مرّ، أنّ بيع المادّة في الفرض مطلقاً، صحيح من غير توقّف على اشتراط الكسر وكون المشتري موثوقاً به، كما قال به المحقّق الثاني في عبارته المحكية.

حكم آلات القمار واللهو ونحوها

ثـمّ إنّ البحث عـن آلات القمار و آلات اللهـو وأواني الـذهـب والفضـة والدراهم المغشوشة، نظير البحث عن هياكل العبادات، فلا داعي إلى التكرار.

نعم، لايأتي فيها مـا قلناه في الهياكل من الوجـه العقلي على البطلان، ولا ما ذكرناه من فحوى أدلّة حرمة الخمر.

وإن أمكن دعوى الجزم بعـدم تنفيذ الشارع المعامـلات الواقعة على آلات القمار واللهو التي لايقصد منها إلاّ الفساد والحرام.

هـذا مع دعـوى عـدم الخلاف والإجماع عليه، بـل ادّعى السيـد صـاحب الرياض الإجماع المستفيض عليه[١]، مضافاً إلى الأدلّة العامّة المؤيّدة، وإن ضعفت أسنادها.

الأخبار الواردة في خصوص آلات القمار

وتدلّ في خصوص آلات القمار رواية أبي الجارود عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ في قوله ـ تعالى ﴿ إنّما الخمـر والميسر ...﴾ . وفيها: «وأمّـا الميسر فالنرد والشطـرنج . وكلّ قمار ميسر»، إلى أن قال: «كلّ هذا بيعه وشراؤه والانتفاع بشيء من هذا حرام من الله محرّم»[٢].

ورواية أبي بصير عـن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: «بيع الشطـرنج حرام،

١ـ راجع الجواهر ٢٢/ ٢٥، النوع الثاني ممّا يحرم التكتسب به؛ ورياض المسائل ١/ ٤٩٩، النوع الثاني ممّا يحرم التكتسب به.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٩، كتاب التجارة، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٢.

وأكل ثمنه سحت...»[1].

وفي رواية المناهي: و «نهى رسول الله ﷺ عن بيع النرد»[2].

ويمكن إسراء الحكم لسائر آلاته بإلغاء الخصوصية على إشكال.

نعم في صحيحة معمّر بن خلّاد عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ قال: «النرد والشطرنج والأربعة عشر بمنزلة واحدة. وكل ما قومر عليه فهو ميسر»[3].

ولعلّ عموم التنزيل وعدم الفصل بين أربعة عشر وغيرها وإلغاء الخصوصيّة عنها، كاف في المطلوب. وعن تفسير أبي الفتوح عن رسول الله ﷺ رواية، وفيها: «وأمرني أن أمحو المزامير و المعازف والأوتار وأمور الجاهليّة»، إلى أن قال: «إنّ آلات المزامير شراؤها وبيعها وثمنها والتجارة بها حرام»[4].

تدلّ على المطلوب في آلات اللهو، ولاتخلو من إشعار أو دلالة بالنسبة إلى سائر آلات الفساد. فلا إشكال في الحكم إجمالاً.

نعم، لو كانت لبعض الآلات منفعة محلّلة، تنسلك في القسم الآتي. كما أنّ أواني الذهب والفضّة كذلك، لعدم حرمة اقتنائها بل وتزيين الرفوف بها على الأقوى.

وكذا لو قلنا بجواز الانتفاع بالسكّة المغشوشة كالتزيين وغيره، تنسلك في القسم الآتي.

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٤١، كتاب التجارة، الباب ١٠٣ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٢ـ الوسائل١٢/ ٢٤٢، كتاب التجارة، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١.

٤ـ المستدرك ١٣/ ٢١٩(ط. القديم٢/ ٤٥٨) كتاب التجارة، الباب ٧٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦؛ وتفسير أبي الفتوح ٩/ ٦٧، في تفسير سورة لقمان، ولكن فيها زاد بعد الأوتار قوله«والأوثان».

أقسام المبيع إذا كانت له منفعة محرّمة ومحلّلة

النوع الثاني: ما يقصد منه المنفعة المحرّمة، فيما إذا كان لشيء منفعة محرّمة ومحلّلة، كأواني الذهب والفضّة. وهو على أقسام:

منها: أن يكون المبيع كلياً مقيّداً بنحو لاينطبق إلاّ على المحرّم، كبيع العنب الذي ينتهي إلى التخمير.

فيكون المبيع حصّة من العنب كسائر الكليّات المقيّدة. بأن يقال: كما أنّ العنب الأحمر لاينطبق إلاّ على مصاديق خاصّة، فإذا تعلّق به البيع يكون المبيع حصّة من الكلي لاتنطبق إلاّ على مصاديقها، يصحّ تقييد الكلي بأيّ قيد تراضى عليه المتعاقدان.

فإذا باع العنب المنتهي إلى التخمير كان مصداق المبيع، هو العنب المتعقّب به، لا العنب المطلق. فإذا تسلّمه المشتري ولم يستعمله في التخمير، يكشف عن عدم كونه مصداقاً للمبيع.

ومنها: أن يكون المبيع جزئياً خارجياً مع توصيفه بالوصف المتقدّم. فيكون المبيع، الموجود المنتهي إلى التخمير. فلو لم ينته إليه يكشف عن عدم كونه مبيعاً، أو عن تخلّف الوصف.

ومنها: أن يكون القيد على نحو الشرط المتأخر، كان المبيع كليّاً أو جزئيّاً، بحيث يكشف عدم الانتهاء عن عدم كونه مصداقاً للمبيع، أو عدم كونه مبيعاً.

والظاهر بطلان البيع في هذه الصور، لعدم عقلائيّة الملك الحيثي.

والفرق بين هذا القيد وقيد كون العنب أحمر أو أصفر، أنّ مصداق الأحمر بعد تسليمه يكون ملكاً طلقاً للمشتري، وأمّا العنب المنتهي إلى التخمير فليس

ملكاً لـه إلّا من حيث التخمير دون سائر الحيثيـات، ولم يعهد لدى العقـلاء هذا النحو من الملكيّـة، وإلّا لجاز بيع الرداء الذي تحت السقف مثلاً، فـلايكون ملكه إلّا حصّة من الرداء ، أو حيثيّة منه، فإذا خرج عن تحت السقف خرج عن ملكيّته، وأنت خبير بأنّ هذا النحو من الملكيّة غير عقلائيّة ولامعهودة.

فالعنب المنتهي إلي التخمير لو صار ملكـاً، لازمه عدم ملكيّة العنب بنحو الإطلاق وبجميع الحيثيّات، بل حصّة أو حيثيّة خاصّةمنه، فلايكون بها أنّه مأكول أوغير ذلك مبيعاً، ولاملكاً للمشتري، وهو مخالف لاعتبار العقلاء، وكذا الحال في التعليق والشرط.

نعم يمكن المناقشة في الإشكال في الصورة الّتي يكون المبيع شخصيّاً، بأن يقال: إنّ المبيع هو الموجود الخارجي، والقيد مـن قبيل الوصف الذي يكون تخلّفه غير مبطل، لكـن يأتي فيهـا الإشكـال الآتي في الصـورة الآتية، أي اشتراط عـدم الانتفاع إلّا با لمحرّم.

حكم المبيع إذا اشترط أن لايتصرّف فيه إلّا في المحرّم

ومنها: أن يبيع الشيء واشترط على المشتري بأن لايتصرّف فيه إلّافي المحرّم.

وهـو قد يـرجع إلى شرطين: أحـدهما أن لايتصرّف في المحلّل، وثـانيهما أن يصرفه في المحرّم.

وقد يشترط عليه شرطاً واحداً، وهو عدم التصرّف في المحلّل من دون شرط الصرف في المحرّم.

ومن هذا القبيـل ما إذا تواطئا عليـه بحيث يقع العقد مبنيّاً عليـه، وأمّا مع التواطي عليه بحيث لايرجع إلى بناء العقد عليه فهو خارج عن الفرض.

والأقوى بطلان البيع في تلك الصور، سواء رجع الاشتراط إلى شرطين أم لا، وسواء كان الشرط في ضمن العقد أم بحكمه كما أشرنا إليه، لأنّ مثل هذا الشرط مخالف لمقتضى العقد. فإنّ اعتبار الملكيّة موقوف على كون الشيء ذا منفعة، ولو في الجملة يصحّ للمالك الانتفاع به.

فلو فرض كون شيء مسلوب الانتفاع مطلقاً لايعتبره العقلاء مالاً ولاملكاً.

لاأقول: إنّ الملكيّة والماليّة نفس الانتفاعات، بل أقول: إنّ مناط اعتبارهما لدى العقلاء صحّة الانتفاع ولو في الجملة، فمسلوب الانتفاع بقول مطلق ليس ملكاً ولامالاً.

كما أنّه لو سلب مطلق الانتفاعات عن شيء بالنسبة إلى شخص لايعتبره العقلاء ملكاً ومالاً له في بعض الأحيان.

فحينئذ نقول: إذا شرط البائع على المشتري أن لاينتفع بالمبيع مطلقاً، فهو في قوّة بيع شيء بشرط عدم صيرورته ملكاً للمشتري، فيكون مخالفاً لمقتضى العقد وموجباً لبطلانه، سواء قلنا بأنّ الشرط الفاسد مفسد أم لا، لأنّ الخلاف في الشرط الفاسد إنّما هو في الشروط الّتي لايضرّ اشتراطها بقوام المعاملة، وأمّا الشروط المنافية لماهيتها وقوامها، فلاينبغي الكلام في مفسديتها، لرجوعها إلى التناقض في الجعل والتنافي في الإنشاء. والمقام من قبيل ذلك، فإنّ العنب مثلاً مسلوب المنفعة بحسب قانون الشرع من حيث التخمير، فإذا كان مفاد الشرط تحريم الانتفاع بالمحلّل، يرجع إلى انتقال شيء مسلوب المنفعة مطلقاً، فلاتعتبر معه الملكيّة للمشتري، فيكون الشرط في قوّة البيع بشرط عدم الملكيّة ، وإن لم يكن بعينه هو.

لايقال: إنّ هذا الشرط لاينافي مقتضى العقد في محيط العقلاء وبحسب نظرهم، والبطلان الشرعي غير المنافاة لمقتضى العقد.

فإنّه يقال: يكفي في مخالفته لمقتضى العقد مخالفته له في محيط القانون اللازم الإجراء عقلاً، ولهذا لايصحّ بيع الخمر لإسقاط الشارع ماليّتها، فلاتكون معاملتها مبادلة مال بمال بلحاظ القانون الإلهي.

وإن شئت قلت: إسقاط الشارع ماليّة شيء تخطئة العقلاء في حكمهم، ففي المقام إنّ شرط عدم الانتفاع بالمحلّل في حكم شرط سلب المنفعة مطلقاً ولو بلحاظ الشرع فيكون مخالفاً لمقتضاه.

أو قلت: إنّ اشتراط عدم الانتفاع بالخمر إلاّفي المحرّم، ينحلّ إلى شرطين كما تقدّم: أحدهما: شرط عدم الانتفاعات المحلّلة، وهو من الشروط السائغة، لعدم كونه مخالفاً للشرع. والثاني: شرط الانتفاع بالمحرّم، وهو باطل. فلامحالة يكون المشتري محروماً عن الانتفاع بالمبيع مطلقاً شرعاً وشرطاً، وهو المنظور من المخالفة لمقتضى العقد لدى العقلاء، فإنّ الشيء المسلوب المنفعة مطلقاً لايعدّ ملكاً ولامالاً.

ويمكن الاستدلال على المطلوب بوجه آخر، وهو أنّ ماليّة الأشياء ـ كما تقدّم ـ إنّما هي بلحاظ المنافع المترتّبة عليها، فما لامنفعة له مطلقاً ليس بمال، فإذا اشترط على المشتري أن لاينتفع من العنب مثلاً إلاّ الانتفاع بالمحرّم، فلامحالة يكون البيع بلحاظ الانتفاع بالمحرّم، والماليّة الآتية من قبله، مع أنّ هذه الماليّة ساقطة شرعاً.

فماليّة العنب الآتية من قبل المنافع المحلّلة ساقطة فرضاً حسب اشتراط البائع، فلايمكن أن يكون البيع صحيحاً بلحاظ الماليّة الآتية من قبلها، والماليّة الساقطة شرعاً لاتصلح للمبادلة، فيكون دليل إسقاطها حاكماً على أدلّة تنفيذ البيع بإخراج المعاملة عن موضوع أدلّته وإدخالها في أكل المال بالباطل.

ولك أن تجعل هذا الأخير وجهاً ثالثاً للبطلان، وهو الاستدلال بالآية

الكريمة[١] بعد تحكيم ما دلّت على سقوط الماليّة الآتيـة من قبل المنفعة المحرّمة على الآية، صدراً وذيلاً كما أشرنا إليه.

ولايعتبر في الحكومة أن يؤخذ في الـدليل الحاكم عين العنوان الذي أخذ في المحكوم، فكما أنّ قـوله: الخمر ليست بمال، حـاكم على الآية إخراجـاً وإدخالاً، كذلـك ما دلّت على إهراقهـا و إتلافها بـلاضمان، الظاهـر منها إسقاط مـاليّتها، حاكمة عليها.

بل لايبعـد تحكيم الدليل اللبـيّ على الدليل اللفظي، فـإذا قام الإجماع على عدم مـاليّة الخمـر يكون منقّحـاً لموضوع أكل المال بـالباطل، فـإنّ أكل الثمن في مقابل ما ليس بمال أكـل له بالباطل، ومخرجاً عن التجـارة تعبّداً، ولو لم يطلق على مثله الحكومة كما قوّيناه في الأصول[٢]، فلامشاحة فيه بعد كون الإنتاج واحداً.

وهنا تقريب رابع للبطلان بأن يقال: إنّ الثمن واقع في مقابل العنب بشرط الانتفـاع الخاصّ، وهـذا الانتفـاع لم يحصـل للمشتري، فيكـون المال المأخـوذ بلحاظه، أو بلحاظ الماليّة الآتية من قبله، مأخوذاً بلاحصول العوض، ومثله ليس بمعاملة، لأنّها متقوّمة بتبادل الانتقالين ومع فقده لاتتحقّق، تأمّل.

وقد ظهر ممّا ذكـر أنّ القول بالبطلان هاهنا غير مبنـي على القول بمفسدية الشرط الفاسد.

ولهذا قلنا بالبطـلان ولو مع شرط عدم الاستفادة بـا لمحلّل، والسكوت عن الاستفادة بـا لمحرّم، فإنّه شرط سـائغ لكن يبطل البيع لالفساد الشرط بل للـوجوه المتقدّمة.

١ـ سورة النساء(٤)، الآية ٢٩.

٢ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدّه ـ ١/ ٢٣٩، بيان ضابط الحكومة.

وتؤيّده الروايتان الواردتان في النهي عن بيع الخشب ممّن يتّخذه صلباناً، والتوت ممّن يصنع الصليب أو الصنم[1]، بل وما وردت في لعن رسول الله ﷺ الخمر و غارسها وحارسها وبائعها...[2]، المستفاد منها أنّ بائع العنب للخمر أيضاً ملعون.

ومعلوم أنّ ملعونيّته لأجل عمله، فعمله مبغوض.

بل يمكن أن يقال: لايجتمع مبغوضيّة البيع بعنوانه مع تنفيذه والإلزام بالعمل على وفقه.

نعم لو كانت المبغوضيّة بعنوان آخر كالإعانة على الإثم، كما هو محتمل في المقام، لاتدلّ على البطلان. فلو نوقش في هذا ففي ما تقدّم غنى وكفاية.

لكن يمكن المناقشة في أساس التقريبات المتقدّمة بأن يقال: إنّ الشيء تارة يكون بلا منفعة واقعاً وتكويناً، وأخرى يكون ذا منفعة، لكن المالك أفرز جميع منافعه بصلح ونحوه، وأراد بيعه بلا منفعة مطلقاً حتّى الانتفاع ببيع ونحوه، أو أراد بيعه بلامنفعة بإفراز منافعه لنفسه.

ففيها تأتي التقريبات المتقدّمة، حتّى تقريب المخالفة لمقتضى العقد، أو كونه في قوّتها.

وأمّا إذا باع وشرط على المشتري أن لاينتفع به مطلقاً. أو بغير المنفعة المحرّمة، فلايكون مخالفاً لمقتضاه ولا في قوّتها، لأنّ البيع إنّما تعلّق بذات الشيء، وموجب لانتقال منافعه إلى المشتري، لكن دليل الشرط صار موجباً لحرمانه عن التصرّف في ماله، ولايكون مفاد الشرط عدم الانتقال حتّى يقال بمخالفته

١ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٢٧، كتاب التجارة، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦٥، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٣، ٤و٥.

لمقتضاه، بل الشرط في الرتبة المتأخّرة عن اعتبار ملكيّة المبيع بمنافعه وانتقاله كذلك إلى المشتري، فلايمكن أن يكون الشرط رافعاً لموضوعه، أو دافعاً له، فلايعقل أن يكون مخالفاً لمقتضى العقد الذي هو موضوع الشرط وتأثيره، غاية الأمر أن يكون غير سائغ، للزوم تضييع مال محترم به، ففساد العقد مبني على مفسديّة الشرط.

وإن شئت قلت: إنّ هذا الشرط نظير نذر عدم التصرّف في ماله لو قلنا بصحّته.

فإنّه لايوجب خروج الملك عن الاعتبار لصاحبه أو سلب ماليّته عنه، لأنّ الملكيّة مفروضة في موضوعه ولايعقل رفعها بدليله.

ويمكن دفعها بأن يقال: إنّ ماليّة الأشياء متقوّمة بوجود منفعة لها وإمكان الانتفاع بها، فكما أنّ الشيء إذا كان مسلوب المنفعة مطلقاً تكويناً لايعتبره العقلاء مالاً ولا ملكاً، فكذلك إذا كان له منفعة غير ممكن الاستيفاء مطلقاً ولو عادةً، كدرّة غرقت في البحر بحيث لايرجى عودها إلى الأبد، فإنّها لاتعتبر مالاً وملكاً لمالكه السابق.

هذا حال التكوين، ومحيط التشريع والتقنين كذلك عند الملتزمين به، ولهذا تزيد وتنقص المالية بواسطة الشروط، فلو شرط على المشتري عدم الانتفاع بالفرو في الشتاء، وعدم انتقاله إلى الغير، تحطّ من خمسين إلى خمس.

بل الشروط لدى العقلاء أيضاً معتبرة لازم الوفاء عقلاً ووجداناً، فشرط عدم الانتفاع بالشيء في محيط القانون والشرع، بل عند العقلاء الملتزمين بأحكام العقل والوجدان والمجتنبين عن الخيانة والعدوان، مناف لمبادلة المال بالمال، وموجب لسقوط الشيء عن الماليّة من غير أن يلاحظ بطلان الشرط وصحّة المعاملة، بل لولا بطلان الشرط ببطلان أصل المعاملة يمكن التأمّل في بطلانه.

وبالجملة إنّ العقلاء لايعدّون تلك المعاملة معتبرة، وكذلك الأمر في محيط التقنين، وليس ذلك من دفع الشرط لموضوعه، أورفعه له بل مثله يعدّ منافياً لمقتضى العقود لدى العقلاء، نظير بيع الشيء مسلوب المنفعة أو بشرط مسلوبيّتها.

فلايكون ذلك الشرط من الشروط الغير السائغة، بل هو من المنافية لنفس المعاملة ولو بنحو من اللزوم.

إلاّ أن يقال: إنّ تخلّف الشروط لايوجب شيئاً إلاّ العصيان والخيار، فمع التخلّف يصحّ المعاوضة، فحينئذ يكون مالاً لدى العقلاء والشرع، فلايكون الشرط الكذائي مخالفاً لمقتضى العقد ولا في قوّتها، ولامخالفته موجباً للعصيان بل ولاالخيار في بعض الصور.

وفيه: أنّ الماليّة الآتية من قبل تخلّف الشرط والشرع أو المقارنة لذلك، غير معتبرة لدى العقلاء، وكذا لدى الشارع.

إن قيل: إنّ الماليّة لاتأتي من قبل تخلّفه، بل صحّة المعاملة شرعاً في صورة مخالفة الشرط، دليل على اعتبار الشرع ماليّة المبيع، ففي المقام لو شرط على المشتري عدم التصرّفات المحلّلة وخالف وباعه، صحّ بيعه وهو كاشف عن اعتبار الشارع ماليّته.

يقال: إنّ صحّة بيع المشتري في الفرض متوقّفة على صحّة ابتياعه مع الشرط المتقدّم، فلو كانت صحّة ابتياعه متوقّفة على صحّة بيعه، لزم المحال ولاتفيد الصحّة في سائر الموارد لتصحيح ما نحن فيه، فلو باع شيئاً وشرط على المشتري عدم بيعه من شخص، فباعه منه صحّ، لأنّ صحّة بيع الأوّل وشرطه معلومتان، وتخلّف الشرط لايوجب بطلان المعاملة فرضاً.

وأمّا في المقام تكون صحّة المعاملة مع الشرط المذكور مشكوكاً فيها، فكيف يمكن الحكم بصحّة بيع المشتري والكشف بها عن صحّة البيع الأوّل.

فتوهّم أنّ صحّة البيع الثاني كاشفة عن صحّة الأوّل لاموجبة لها فلادور، في غير محلّه، لعدم إمكان كشفها عنها أيضاً بعد توقّف صحّتها على صحّة العقد الأوّل مع الشرط. فتدبّر.

حكم المبيع إذا اشترط عليه الانتفاع بالمحرّم

ومنها: أن يشترط عليه الانتفاع بالمحرّم من غير الحصر فيه.

فحينئذ قد يكون الشرط بحيث لايعتبر بلحاظه شيء وفي مقابله ولو لبّاً، فيكون من قبيل التزام في التزام محضاً، فلاشبهة في أنّه من صغريات أنّ الشرط الفاسد مفسد أم لا.

وقد يعتبر بلحاظه شيء، كما لو باع ما قيمته مائة بخمسين وشرط عليه أن يستفيد منه المنفعة المحرّمة لغرض منه فيه، كأن يكون بيته في جوار المشتري وأراد الاستفادة المحرّمة منه.

ففي مثله يمكن أن يقال: إنّه أيضاً من صغريات كون الشرط الفاسد مفسداً، لأنّ الميزان في باب المعاملات ملاحظة محطّ الإنشاءات لا اللبّيات، والمفروض أنّ إنشاء المعاملة وقع بين العينين، والشرط خارج عن محطّها، ولهذا لايقسط عليه الثمن أو المثمن، ومجرّد كون زيادة ونقيصة فيهما بلحاظه، لايوجب دخوله في ماهيّة المعاوضة، ومع عدم الدخول تكون المبادلة بين العينين، والشرط زائد وباطل فيأتي فيه ما يأتي في الشروط الفاسدة.

ويمكن أن يقال: إنّ الماليّة الملحوظة من قبل الشرط، إذا لم تحصل للطرف

مع خروج شيء بلحاظها من كيسه، يكون أخذه بلاعوض لبّاً ومن قبيل أكل المال بالباطل حقيقة.

فإذا باع ما قيمته مائة بخمسين وشرط عليه شيئاً يوازي خمسين و لم يحصل له ذلك، يكون مقدار الماليّة الواردة في كيس الطرف بلاحصول ما بلحاظه له من أكل المال بلاعوض وبباطل، ولاشبهة في أنّ البائع في المعاملة المفروضة لم يسقط ماليّة ماله ولم يجعله للمشتري مجاناً، بل جعله بلحاظ الشرط الذي بنظره مال وذو قيمة.

وبعبارة أخرى: إنّ العقلاء لاينظرون إلى ألفاظ المعاملات بل عمدة نظرهم إلى واقعها، وفي اللبّ تكون المقابلة بين العين مع لحاظ الشرط، ومع عدم حصول الشرط له يكون ما بلحاظه بلاعوض واقعاً، وهذا من أكل المال بالباطل.

لايقال: يأتي ما ذكر في الشروط الصحيحة أيضاً في صورة تخلّفها، كما لو شرط عربيّة فرس خارجي فبان عدمها، مع أنّ في تخلّفه الخيار بلا إشكال.

فإنّه يقال: لو قام دليل من إجماع أوغيره على الصحّة في موارد تخلّف الشرط والوصف، نقول بمقتضاهما في موردهما على خلاف القواعد دون غيره، فمورد النقض نظير مانحن فيه.

والأقرب في النظر العاجل هو الوجه الأوّل، وإن لايخلو من كلام. ويأتي الكلام فيهما في أبواب الشروط ـ إن شاء الله وساعدنا التوفيق منه تعالى ـ.

حكم الإجارة والبيع في المقام سواء

ثمّ إنّ الكلام في الإجارة نظيره في المقام، مع أوضحية البطلان فيها في بعض الفروع. كما لو آجر بيتاً ليباع فيه الخمر أو آلات القمار، فإنّ البطلان فيه

واضح. ويظهر حال سائر الصور ممّا تقدّم.

ثمّ إنّ هنا روايات لابأس بالتعرّض لها، كرواية صابر، أو جابر، قال سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الرجل يواجر بيته فيباع فيه الخمر، قال: «حرام أجره»[١].

وأنت خبير بأنّها مع ضعفها سنداً ولو كان الراوي صابراً[٢]، مخالفة للقواعد العقلائيّة والشرعيّة المحكّمة، ضرورة أنّ إجارة البيت إذا لم تكن للانتفاع المحرّم لم تكن أجرته حراماً.

ومجرّد بيع المستأجر فيه الخمر لايوجب حرمة الأجرة، وإلاّ لزم حرمة أجرة الدكاكين والبيوت التي يقع فيها عمل محرّم، أو بيع حرام، وهو كما ترى.

فلا محيص عن حملها على ما إذا آجره لذلك. والمظنون أن يكون «فيباع» مصحّف «ليباع».

وربّما تشهد له رواية دعائم الإسلام عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ أنّه قال: «من اكترى دابّة أو سفينة، فحمل عليها المكتري خمراً أو خنازير أو ما يحرم، لم يكن على صاحب الدابّة شيء، وإن تعاقدا على حمل ذلك فالعقد فاسد، والكري على ذلك حرام»[٣].

وصحيحة ابن أذينة، قال كتبت إلى أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ أسأله عن الرجل يواجر سفينته ودابّته ممّن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير؟ قال: «لابأس»[٤].

فإنّ التفصيل في رواية الدعائم ونفي البأس في الصحيحة، موافقان

١ـ الوسائل ١٢/ ١٢٥، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ ضعف سندها باعتبار جابر، أو باعتبار صابر مولى بسام، فراجع تنقيح المقال ١/ ٢٠١ و ٢/ ٩٠.

٣ـ المستدرك ١٣/ ١٢١، الباب ٣٢ من أبواب ما يكتسب به؛ ودعائم الإسلام ٢/ ٧٨، كتاب البيوع، فصل ذكر الإجارات، الحديث ٢٢٩.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٢٦، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

للقاعـدة المحكّمة بناء على عـدم كون المراد بالصحيحـة إجارتها لذلـك، كما هو الظاهر منها أيضاً.

حكم بيع الجارية المغنّية ونحوها

ومنها: المعاوضة على عين مشتملة على صفة يقصد منها الحرام.

ولها صور، لأنّـه تارةً تقصد المعـاوضة بين العين الموصوفـة مع لحاظ زيادة القيمة لأجل الصفة، كمـن باع الجارية المغنّية المعدّة للتغنّي ولاحـظ لصفة تغنّيها زيادة قيمة.

وأخرى تقصد المعاوضة على الموصوفة بلالحاظ قيمة لأجلها.

وثالثة تلاحظ الصفة من جهة أنّها صفة كمال فتزاد لأجلها القيمة من غير نظـر إلى عملها الخارجـي، فإنّ زيـادة القيم فيما هـو مـوصوف بصفـة كمال، وإن كانت غـالباً للانتفـاع بها لالنفسها بما هي كمال، لكن قـد تتعلّق الأغراض بها بما هي، فتزاد القيمة لأجلها.

ورابعة هذه الصورة بلا ازدياد القيمة.

وخامسة تلاحظ الصفة من حيث إنّها كمال قد يستفاد منها الحلال كالتغنّي في الأعراس، وفي هذه الصورة تارة تكون المنفعة المحلّلة نادرة، وأخرى شائعة. إلى غير ذلك.

والكلام في وجه الصحة في الصور المذكورة هو الكلام في الشروط بما مرّ [1].

وكذا في وجه الفسـاد في الصور التي يبذل فيها المال بلحـاظ الصفة، سواء كان بلحاظ ظهور آثارها كما هـو الشائع المتعارف في زيادة القيم أم بلحاظ نفسها

١ـ راجع ص ١٧٥ من الكتاب.

من حيث هي صفة كمال.

إلاّ أنّ وجه البطلان في المقام لعلّه الأوضح منه في الشروط، لأنّ الشروط من قبيل التزام في التزام، وأمّا في المقام، فالأوصاف من قيود المبيع، فمقابلة المال لبّاً في مقابلها أوضح.

فيمكن أن يقال: كما أنّ الجارية المغنّية إذا لم تكن لها قيمة إلاّ بلحاظ وصف التغنّي فبيعت موصوفة بمائة دينار، تكون المعاملة باطلة، لأنّ ذاتها لاقيمة لها فرضاً وصفتها ساقطة القيمة شرعاً، ففي محيط الشرع لاتكون لها قيمة ويكون أكل المال بهذا اللحاظ أكلاً بالباطل، لتحكيم دليل إسقاط الماليّة عنها على الآية الكريمة بوجه أشرنا إليه.[1]

وكذا لو كانت لها قيمة في غاية القلّة ـ كدرهم ـ مع قطع النظر عن صفة التغنّي فبيعت موصوفة بمائة دينار، يكون أخذ المال بإزائها بلحاظ وصفها أكلاً له بالباطل، وتكون المعاملة في محيط الشرع سفهيّة.

فكذلك لو بيعت موصوفة مع لحاظ مقدار من الماليّة لصفتها، وأخذه بلحاظها مع سقوطها عن الماليّة في لحاظ الشارع، فإنّ أكل المال في مقابل شيء بلحاظ مالا ماليّة له، أكل له بالباطل.

والأوجه بالنظر بحسب القواعد وإن كان الصحّة، لما تقدّم في الشروط[2]، لكنّه غير خال من المناقشة والتأمّل.

هذا حال ما يلاحظ بإزاء الصفة مال، وأمّا مع عدم لحاظه فمقتضى القواعد صحّتها لإطلاق الأدلّة وعمومها وعدم وجه للفساد. وبمجرّد توصيف المبيع

١ـ راجع ص١٧٧ من الكتاب.

٢ـ راجع ص١٧٥ ومابعدها من الكتاب.

بصفة يترتّب عليها الحرام، لايوجب بطلان المعاملة. ولو فرض صدق الإعانة على الإثم عليها في بعض الأحيان، لايقتضي ذلك بطلانها كما يأتي الكلام فيه.

وبما ذكرناه يظهر التأمّل في كلام شيخنا الأعظم [١]، حيث نفى الإشكال عمّا لو لوحظ من حيث إنّه صفة كمال قد تصرف إلى المحلّل، فيزيد لأجلها الثمن، وكانت المنفعة المحلّلة لتلك الصفة ممّا يعتدّ بها.

واختار الصحّة أيضاً فيما كانت المنفعة المحلّلة نادرة، وزادت القيمة لأجل صفة الكمال التي قد تصرف إلى المحلّل.

وذلك لأنّ زيادة القيمة ليست لأجل صفة الكمال بما هي كذلك، بل تفاوت القيم في الأشياء بلحاظ الانتفاع بها، فصفة الكمال المنتفع بها توجب زيادة القيمة بمقدار مرغوبيّة الانتفاع.

ولو فرض بذل بعض الأشخاص أحياناً مالاً بلحاظ نفس صفة الكمال، فهو لامحالة لأجل بعض أغراض أخر، لابواسطة ماليّة الصفة بذاتها من غير جهة انتفاع وإبراز.

فعليه إنّ بذل المال إن كان للصفة بلحاظ إبرازها المحلّل، وتقدّر القيمة بلحاظها بتلك الحيثيّة، فلا إشكال في صحّة المعاملة بحسب القواعد، كانت المنفعة نادرة أم لا. نعم، لابدّ في النادرة كونها ذات قيمة لدى العقلاء.

وإن زاد القيمة بمقدار الصفة بتمام الحيثيّات المحلّلة والمحرّمة ولوحظت للمحلّلة فقط جزافاً، يأتي فيه الإشكال المتقدّم من احتمال صدق أكل المال بالباطل عليه، سيّما إذا كانت المنفعة النادرة ممّا لاقيمة لها، فإنّ لحاظ القيمة لما لاقيمة لها لايجعلها ذات قيمة، كما أنّ لحاظ زيادتها لايجعلها زائدة، فبذل المال

١ـ راجع المكاسب ١٦، المسألة الثانية من القسم الثاني من النوع الثاني ممّا يحرم التكسّب به.

بلحاظ ما لاماليّة لها، والزيادة بلحاظ ما لا زيادة لها، بذل بلا حصول مقابله لبّاً، وهو نظير ما تقدّم من احتمال كونه من قبيل أكل المال بالباطل.

هذا بحسب القواعد.

وأمّا بحسب الأخبار، فالظاهر شمول مثل قوله في التوقيع: «وثمن المغنّية حرام»[١]

وقوله في صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد: «إنّ ثمن الكلب والمغنّية سحت»[٢]

وقوله في رواية الطاطري: «شراؤهنّ وبيعهنّ حرام»[٣]

للجارية المغنّية التي شغلها التغنّي وكانت معدّة لذلك، سواء كان الثمن المجعول في مقابلها بلحاظ كونها مغنّية ومنشأً لهذا الأثر كلاً أو بعضاً، أم جعل بلحاظ نفس ملكة التغنّي مقطوع النظر عن العمل، أو مع النظر إلى الأثر المحلّل كالقراءة بحسن صوتها أو التغنّي لزفّ الأعراس، أو بلحاظ ذاتها، أو صفتها الأخرى كالخياطة، لصدق كون ثمنها ثمن المغنّية، فإنّها عبارة عن الذات الموصوفة بالصفة المعدّة لذلك، والثمن يجعل في مقابل الموجودة في الخارج وهي الجارية المغنّية.

ومجرّد عدم لحاظ كون الثمن لصفتها لم يخرجها عنها ولا يضرّ بصدق كون الثمن ثمن المغنّية.

نعم، لو جعل الثمن بإزاء وصفها ـ أي الخياطة ـ لم يصدق أنّه ثمن المغنّية، أو باع الكلي الموصوف بالخياطة وسلّم الخيّاطة المغنّية، فكذلك، لكنّ الأوّل مجرّد

١ـ الوسائل ١٢/ ٨٦، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٧.

فرض لاواقعيّة له، بل هو باطل بجهة أخرى، والثاني خروج عن الفرض والمسألة.

وبالجملة إنّ المبيع هو الجارية الموجودة في الخارج الّتي هي المغنّية، والثمن الذي بإزائها ثمن هذه الموجودة المغنّية.

وهذا نظير بيع المسكر الخارجي ويجعل الثمن بلحاظ كونه مادّة سيّالة لابلحاظ مسكريته، فإنّه من الواضح صدق كون الثمن بإزائه ثمن المسكر، ومجرّد اللحاظ لايوجب بطلان الصدق.

إن قلت: لعلّ نكتة تحريم ثمنها وجعله سحتاً، هي سقوط ماليّة صفة التغنّي فيكون أكل المال بلحاظ الصفة الساقطة من قبيل أكل المال بالباطل، فالحكم بالحرمة والسحتيّة دائر مدار لحاظ ماليّة لها، كما تقدّم الكلام فيه[1]، فإذا لم يجعل الثمن بلحاظها لم يكن أكلاً للمال بالباطل.

قلت: الظاهر المتفاهم عرفاً من الروايات[2] أنّ الحكم لحرمة ثمنها وبيعها و شرائها، إنّما هو للفساد المترتّب عليها، فأراد الشارع قلع الفساد، أو تقليله، ولاينقدح في الأذهان منها كون التحريم لأجل كونه أكلاً للمال بالباطل، بل مع احتمال ذلك فالمرجع إطلاق الأدلّة.

فإذا كانت الجارية مغنّية، وأراد المشتري منها التغنّي، وتشبّث بحيلة لتصحيح المعاملة وتملّك الجارية، وأراد البائع أيضاً تصحيحها وحليّة ثمنها بجعل الثمن بإزاء ذاتها مجرّدة عن الصفة، أو بلحاظ سائر أوصافها دون صفة التغنّي، أو بإزائها للأثر المحلّل فراراً من الحرام إلى الحلال، لايمكن لهما ذلك ولاتصحّح تلك الحيلة البيع، لصدق أنّ ثمنها ثمن المغنّية لما عرفت.

١ـ راجع ص١٧٧ من الكتاب.

٢ـ راجع الوسائل ١٢/ ٨٦، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به.

وهذا نظير أن ينهى المولى عن ضرب الجارية المغنّية فضربها لكونها خيّاطة، أو لذاتها حيلة لعدم مخالفته.

إن قلت: إنّ الأخبار محمولة على الغالب، وهو مورد بيع المغنّيات وتزييد القيمة لصنعتها.

قلت: لو سلّم أنّ الغلبة صارت موجبةً للانصراف في موارد أخر، لاتوجب ذلك في المقام، لأنّ مناسبة الحكم و الموضوع وفهم العرف من الروايات نكتة الجعل، توجبان التعميم بل إلغاء الخصوصيّة لو كانت واردة في مورد خاصّ، فالانصراف ممنوع والإطلاق محكّم.

نعم لو تابت المغنّية عن عملها وتركت الاشتغال به، فالظاهر صحّة بيعها وإن قلنا بصدق المشتقّ، لكون المبدأ هو الملكة العلميّة لا الصنعة والعمل، لانصراف الأخبار عن هذه الصورة. بل يقوى احتمال عدم صدق المشتقّ، لاحتمال أن يكون المبدأ التغنّي، الّذي من قبيل الحرفة، فيكون الصدق لاتخاذه حرفة كالمكاري والتاجر، فإذا تركت الحرفة وأعرضت عنها بطل الصدق، كما أنّ الظاهر انصرافها عمّا إذا كان غرض المتعاملين حفظها عن التغنّي وكان البائع غير قادر عليه، ولوكانت صفة التغنّي دخيلة في زيادة الثمن.

نعم، يأتي فيه الإشكال المتقدّم وهو احتمال صدق أكل المال بالباطل.

وأمّا إذا كان غرض المشتري ذلك دون البائع، فالظاهر بطلانه، لشمول الأخبار له سواء علم قصد المشتري، أم لا.

الروايات الواردة في بيع المغنّية

ثمّ لو قلنا باستفادة البطلان من قوله: ثمن المغنّية سحت، أو حرام، كما هو

الأرجح بالنظر، فهو، وإلاّ صحّت المعاملة، وإن حرّم ثمنها تكليفاً بعنوان كونه ثمنها.

هذا حال مثل قوله: ثمن المغنّية حرام وسحت، مع قطع النظر عن مورد الروايات.

وأمّا بالنظر إليه فلابدّ من نقلها وبيان مفادها:

فمنها: صحيحة إبراهيم بن أبي البلاد، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل: جعلت فداك إنّ رجلاً من مواليك عنده جوار مغنّيات قيمتهنّ أربعة عشر ألف دينار و قد جعل لك ثلثها. فقال: «لاحاجة لي فيها، إنّ ثمن الكلب والمغنّية سحت»[1].

والظاهر منها أنّ الجواري كانت موجودة عند بعض الموالي، وجعل ثلث قيمتهنّ لأبي الحسن ـ عليه السلام ـ.

فالقاعدة تقتضي صحّة الوصيّة لو قلنا بأنّ للجواري المغنّيات قيمة بلحاظ سائر أوصافهنّ، أو بلحاظ ذواتهنّ، وإن زعم الموصي بأنّ لهنّ قيمة بلحاظ التغنّي، وهذا الزعم الباطل لايوجب بطلانها.

فلو فرض أنّ لهنّ قيمة واقعيّة ملحوظة لدى الشارع، كان ثلثها لأبي الحسن ـ عليه السلام ـ.

فردّه الوصيّة دليل على أنّ بيعهنّ مطلقاً حرام، وثمنهنّ سحت، سواء تباع بلحاظ قيمة التغنّي، أو بلحاظ غيره، وإلاّ لقال: بعهنّ بلحاظ سائر أوصافهنّ.

واحتمال أن يكون ردّها لمنافاة القبول لمقام شرافته وتنزّهه، مخالف للظاهر من قوله: إنّ ثمنها سحت، فإنّ ظاهره أنّ ردّها لأجل حكم الشارع بأنّ ثمنهنّ

١ـ الوسائل ١٢/ ٨٧، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

سحت، مع أنّ القبول بالنحو المتقدّم لاينافي مقامه ـ عليه السلام ـ.

كما أنّ احتمال أن يكون الموصى به قيمتهنّ بلحاظ الصفة المحرّمة، فجعل ثلث ماليّة تلك الجهة له ـ عليه السلام ـ، فتكون الوصيّة باطلة، بعيد عن ظاهر الرواية، مع أنّ ترك الاستفصال دليل على الحرمة مطلقاً.

كما أنّ احتمال أن لاتكون لهنّ قيمة إلاّ بلحاظ صفة التغنّي بعيد غايته، بل مقطوع الخلاف.

ومنها: رواية إبراهيم بن أبي البلاد، قال: أوصى إسحاق بن عمر بجوار له مغنّيات أن نبيعهنّ ونحمل ثمنهنّ إلى أبي الحسن ـ عليه السلام ـ، قال إبراهيم: فبعت الجواري بثلاثمائة ألف درهم وحملت الثمن إليه، فقلت له: إنّ مولى لك يقال له: إسحاق بن عمر، أوصى عند وفاته ببيع جوار له مغنّيات وحمل الثمن إليك وقد بعتهنّ وهذا الثمن ثلاثمائة ألف درهم، فقال: «لاحاجة لي فيه، إنّ هذا سحت، وتعليمهنّ كفر، والاستماع منهنّ نفاق، وثمنهنّ سحت»[١].

يمكن الاستدلال بها على البطلان مطلقاً، بأن يقال: لو كان لبيع المغنّيات وجه صحّة و وجه فساد، كان مقتضى القاعدة حمله على الصحّة لا الحكم بكون الثمن سحتاً، فالحكم به و ردّ الثمن دليل على أن لاوجه صحيح في بيعهنّ.

إلاّ أن يقال بظهورها في أنّ البيع وقع بلحاظ كونها مغنّية ولوحظت زيادة القيمة لأجلها، كما هو الغالب الشائع من بيع المغنّيات.

أو يقال بعدم جريان أصالة الصحّة فيما كان الغالب على خلافها كما في المقام.

١ـ الوسائل ١٢/ ٨٧، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥؛ والكافي ٥/ ١٢٠، كتاب المعيشة، باب كسب المغنّية وشرائها، الحديث ٧.

ومع ذلك فترك الاستفصال لايخلو من إشعار بالبطلان مطلقاً.

ومنها صحيحة معمر بن خلّاد عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ ، قال: «خرجت وأنا أريد داود بن عيسى بن عليّ، وكان ينزل بئر ميمون، وعليّ ثوبان غليظان، فلقيت امرأة عجوزاً ومعها جاريتان، فقلت: يا عجوز، أتباع هاتان الجاريتان؟ فقالت: نعم، ولكن لايشتريهما مثلك. قلت: ولِمَ؟ قالت: لأنّ إحداهما مغنّية والأخرى زامرة...»[1].

ويمكن الاستدلال بها للبطلان مطلقاً بأن يقال: لو كان الاشتراء بلحاظ سائر أوصافهنّ جائزاً، لم يقرّرها عليه، أو أشار إليه في نقله لمعمّر بن خلّاد.

إلّا أن يقال: إنّ العجوز كانت لم تبعهما إلّا بلحاظ قيمة وصفهما.

حكم المبيع إذا بيع ممّن يصرفه في الحرام

ومنها: بيع شيء مباح ممّن يصرفه في الحرام، كبيع الخشب ممّن يعمل صنماً أو بربطاً[2] ونحوهما، وبيع العنب ممّن يعمل خمراً[3]، فتارة يعلم البائع أنّه يصرفه في الحرام وأراد ذلك فعلاً، وأخرى يعلم بعدم إرادته الحرام لكن يعلم بتجدّد إرادته لذلك، وعليه تارة يكون البيع أو تسليم المبيع له موجباً لإرادته كما لو كان العنب جيّداً صالحاً للتخمير فإذا باعه صار موجباً لإرادته، وأخرى يكون تجدّدها لالذلك، وعلى أيّ حال تارة يكون البيع بداعي توصلّه إلى الحرام أو برجاء ذلك، وأخرى لايكون كذلك، وعلى أي حال تارة يترك الحرام مع تركه البيع، وأخرى

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٦، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٤.

٢ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٢٧، كتاب التجارة، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به.

٣ـ الوسائل١٢/ ١٦٩، كتاب التجارة، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به.

لايترك لوجود بائع غيره.

والأولى صرف الكلام أوّلاً إلى الحكم الكلّي، ثمّ الكلام في الروايات الخاصّة، فيقع الكلام في مقامين:

مايمكن أن يستدلّ به على الحكم

أحدهما : فيما يمكن أن يستدّل به على الحكم وهو أمور:

التمسّك بحكم العقل بقبح إعانة الغير على المعصية

أحدها: حكم العقل بقبح إعانة الغير على معصية المولى و إتيان مبغوضه، فكما أنّ إتيان المنكر قبيح عقلاً، وكذا الأمر به والإغراء نحوه قبيح، كذلك تهيئة أسبابه والإعانة على فاعله قبيح عقلاً موجب لاستحقاق العقوبة.

ولهذا كانت القوانين العرفيّة متكفّلة لجعل الجزاء على معين الجرم وإن لم يكن شريكاً في أصله.فلو أعان أحد السارق على سرقته وهيّأ أسبابه وساعده في مقدّماته، يكون مجرماً في نظر العقل والعقلاء وفي القوانين الجزائيّة.

وقد وردنظيره في الشرع فيما لو أمسك أحد شخصاً وقتله الآخر وكان ثالث نظر لهما، أنّ على القاتل القود، وعلى الممسك الحبس حتى يموت، وعلى الناظر أو الربيئة تسميل عينيه[1].

ولامنافاة بين ذلك وبين ما حرّرناه في الأصول من عدم حرمة مقدّمات الحرام مطلقاً[2]، لأنّ ما ذكرناه في ذلك المقام هو إنكار الملازمة بين حرمة الشيء

١ـ الوسائل ١٩/ ٣٥، كتاب القصاص، الباب ١٧ من أبواب قصاص النفس، الحديث ٣.

٢ـ تهذيب الأصول ١/ ٢٨٣، مقدّمة الحرام، في الفصل الرابع من المقصد الأوّل.

وحرمة مقدّماته، وما أثبتنـاه هاهنا إدراك العقل قبح العون على المعصية والإثم لا لحرمة المقدّمة، بل لاستقلال العقل على قبح الإعانة على ذي المقدّمة الحرام وإن لم تكن مقدّماته حراماً.

وهذا عنوان لايصدق على إتيان الفاعل المقدّمات، ولهذا لايكون المجرم في إتيان مقدّماتـه مجرماً بل يكون مجرماً في إتيان نفس الجرم. نعم لو أتـى بالمقدّمات ولم يوفّق بإتيان الحرام كان متجرّياً.

وبالجملـة يرى العقل فرقـاً بين الآتي بالجرم بمقدّمـاته وبين المساعـد له في الجرم ولو بتهيئة أسبابـه ومقدّماته، فلايكون الأوّل مجرمـاً في إتيان المقدّمات زائداً عن إتيان الجرم، وأمّا الثّاني فيكون مجرماً في تهيئـة المقدّمات، فيكون في نظر العقل المساعد له كالشريك له في الجرم وإن تفاوتا في القبح.

والظاهر عدم الفرق في القبح بين ما إذا كـان تهيئة المقدّمات بداعي توصّل الغير إلى الجرم وغيره، فإذا علـم بأنّ السـارق يـريد السرقـة ويـريـد ابتيـاع السلّم لذلك، يكون تسليم السلّم إليه قبيحاً وإن لم يكن التسليم لذلك، وإن كان الأوّل أقبح.

كما لافرق في نظر العقل بين الإرادة الفعليّة والعلـم بتجدّدها، سيّما إذا كان التسليم موجباً لتجدّدها.

كما لافرق بين وجود بـائع آخر وعدمه، وإن تفـاوتت الموارد في القبح لكنّها مشتركة في أصله.

ثمّ إنّ حكم العقل بـالقبح في تلك الموارد ثابت ولو لم يصـدق على بعضها عنوان الإعانـة على الإثم والتعاون ونحوهما، فإنّ العقل يدرك قبح تهيئـة مقدّمات المعصية والجرم، صدق عليها تلك العناوين أم لا.

ولعلّ ما ورد في الكتاب [١] والأخبار من النّهي عن التعاون على الإثم والعدوان، أو معونة الظالمين [٢]، أو لعن رسول الله ﷺ في الخمر غارسها وحارسها وبائعها ومشتريها وحاملها وساقيها[٣]، وكذا ما وردت من حرمة بيع المغنيّات [٤]، وإجارة المساكن لبيع بعض المحرّمات [٥]، كلّها لذلك أو لنكتته.

ثمّ إنّه بعد إدراك العقل قبح ذلك، أي الإعانة على الإثم وتهيئة أسباب المنكر والمعصية، لايمكن تخصيص حكمه وتجويز الإعانة عليها في مورد، كما لايمكن تجويز المعصية. كما يشكل التخصيص أيضاً لو كان الدليل عليه مثل قوله حكاية عن رسول الله ﷺ أنّه لعن الخمر وغارسها...، بناء على إلغاء الخصوصيّة عن الطوائف العشر إلى كلّ معين لشربها، أو إلى كلّ معين لمعصية، لكن الثاني ممنوع لأنّه مخصوص بالخمر و لايتعدّى إلى غيرها، ولايجوز إلغاء الخصوصيّة عنها.

نعم، لو كان الدليل مثل قوله : ﴿ولاتعاونوا عَلَى الإثمِ وَالعُداونِ﴾ لامنع من تخصيصه.

التّمسّك بآية حرمة التعاون على الإثم

ثانيها: قوله تعالى: ﴿وَتَعاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَ التَّقْوىٰ وَلا تَعاوَنُوا عَلَى الإثْمِ وَ

١ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٢.

٢ـ الوسائل ١١/ ٣٤٤، كتاب الجهاد، الباب ٨٠ من أبواب جهاد النفس؛ وأيضاً ١٢/ ١٢٧، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به.

٣ـ الوسائل ١٢/ ١٦٥، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٣، ٤و٥.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٨٧، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٣، ٥و٧.

٥ـ الوسائل ١٢/ ١٢٦، كتاب التجارة، الباب ٣٩من أبواب ما يكتسب به، الحديثان ١و٢.

العُدوانِ﴾[1].

واستشكل عليه الفاضل الإيرواني تارة بأنّ مؤدّاها الحكم التنزيهي بقرينة مقابلته للأمر بالإعانة على البرّ والتقوى الذي ليس للإلزام قطعاً. وأخرى بأنّ قضية باب التفاعل هو الاجتماع على إتيان المنكر كأن يجتمعوا على قتل النفوس ونهب الأموال، لا لإعانة الغير على إتيانه على أن يكون الغير مستقلاً وهذا معيناً له بإتيان بعض مقدماته[2].

ويرد على الأوّل: أنّه لو سلّمت في سائر الموارد قرينية بعض الفقرات على الأخر بما ذكر، لايسلّم في المقام لأنّ تناسب الحكم والموضوع وحكم العقل شاهدان على أنّ النهي للتحريم.

مضافاً إلى أنّ مقارنة الإثم والعدوان الذي هو الظلم لم تبق مجالاً لحمل النهي على التنزيه، ضرورة حرمة الإعانة على العدوان والظلم كما دلّت عليها الأخبار المستفيضة، وحمل العدوان على غير الظلم كما ترى.

وعلى الثاني: أنّ ظاهر مادّة العون عرفاً وبنصّ اللغويين، المساعدة على أمر، والمعين هو الظهير و المساعد[3]، وإنّما يصدق ذلك فيما إذا كان أحد أصيلاً في أمر وأعانه غيره عليه.

فيكون معنى ﴿لاتَعاوَنُوا عَلَى الإثْمِ وَ العُدْوانِ﴾ لايكن بعضكم لبعض ظهيراً و مساعداً ومعاوناً فيهما، ومعنى تعاضد المسلمين وتعاونهم أنّ كلاً منهم يكون عضداً ومعيناً لغيره، لاأنّهم مجتمعون على أمر.

١ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٢.

٢ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني/ ١٥، في بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

٣ـ المصباح المنير: ٤٣٨؛ مجمع البحرين ٦/ ٢٨٥؛ مفردات الراغب: ٣٦٦.

ففي القاموس: «تعاونوا واعتونوا: أعان بعضهم بعضاً» ونحوه في المنجد[١].

وفي مجمع البيان في ذيل الآية قال: «أمر الله عباده بأن يعين بعضهم بعضاً على البرّ والتقوى» إلى أن قال: «ونهاهم أن يعين بعضهم بعضاً على الإثم...»[٢].

وكون التعاون فعل الاثنين لايوجب خروج مادّته عن معناها، فمعنى تعاون زيد وعمرو، أنّ كلاً منهما معين للآخر وظهير له، فإذا هيّأ كلّ منهما مقدّمات عمل الآخر يصدق أنّهما تعاونا.

وبالجملة كون التفاعل بين الاثنين لايلازم كونهما شريكاً في إيجاد فعل شخصي، فالتعاون كالتكاذب والتراحم والتضامن ممّا هي فعل الاثنين من غير اشتراكهما في فعل شخصي.

ولو كان المراد من حرمة التعاون على الإثم هو الشركة فيه، يكون مقتضى الجمود على ظاهر الآية هو حرمة شركة جميع المكلّفين في إتيان محرّم، وهو كما ترى.

فالظاهر من قوله: ﴿لاتعاونوا على الإثم والعدوان﴾ عدم جواز إعانة بعضهم بعضاً في إثمه وعدوانه وهو مقتضى ظاهر المادّة والهيئة. ولو قلنا بصدق التعاون والتعاضد على الاشتراك في عمل فلاشبهة في عدم اختصاصه به.

إيراد المحقّق الثاني على التمسّك المذكور والجواب عنه

ثمّ إنّ المحكي عن المحقّق الثاني الإيراد على التمسّك بآية حرمة التعاون على الإثم لتحريم بيع شيء ممّا يعلم عادة التوصّل به إلى محرّم، بأنّه لو تمّ هذا

١ـ راجع القاموس المحيط ٤/ ٢٥٢؛ والمنجد: ٥٣٩.

٢ـ مجمع البيان ٤ـ٣/ ٢٤٠، في ذيل الآية ٢ من سورة المائدة.

الاستدلال فيمنع معاملة أكثر الناس. والجواب عن الآية المنع من كون محلّ النزاع معاونة، مع أنّ الأصل الإباحة وإنّما المعاونة مع بيعه لذلك، انتهى [١].

وفصّل هذا الإجمال في مفتاح الكرامة والجواهر بأنّه قامت السيرة على معاملة الملوك والأمراء فيما يعلمون صرفه في تقوية الجند والعساكر المساعدين لهم على الظلم والباطل، وإجارة الدور والمساكن والمراكب لهم لذلك، وبيع المطاعم والمشارب للكفّار في نهار شهر رمضان مع علمهم بأكلهم فيه، وبيعهم بساتين العنب منهم مع العلم العادي بجعل بعضه خمراً، وبيع القرطاس منهم مع العلم بأنّ منه ما يتّخذ كتب ضلال [٢].

أضف إليها ما ورد من جواز بيع المختلط بالمذكّى من المستحلّ، وجواز بيع العجين النجس منه، وجواز إطعام المرق النجس لأهل الذمّة، وجواز سقيهم مع تنجّس الماء بملاقاتهم [٣]، إلى غير ذلك.

أقول: أمّا صدق الإعانة فيما نحن فيه فسيأتي الكلام فيه، وقد عرفت أنّ حكم العقل بالقبح لايتوقّف على صدق عنوان الإعانة.

وأمّا الموارد التي ذكروها وادّعوا فيها السيرة:

فالجواب أمّا عن السيرة ببيع المطاعم من الكفّار وما هو نظير ذلك كبيع العنب لهم مع العلم بجعل بعضه خمراً، فحكم العقل بالقبح وصدق الإعانة على

١ـ حاشية الإرشاد للمحقّق الثاني ص١٠٩، كتاب المتاجر في ذيل قوله: وإجارة المساكن للمحرمات. والكتاب موجود في مخطوطات مكتبة آية الله النجفي في قم المقدّسة، تحت الرقم ٧٩.

٢ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٣٨، كتاب المتاجر، فيما يكون المقصود منه حراماً؛ والجواهر ٢٢/ ٣٢، كتاب التجارة، في بيع العنب لمن يجعله خمراً.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٦٧، كتاب التجارة، الباب ٧ من أبواب ما يكتسب به؛ وأيضاً ١٧/ ٢٨٦، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٢٦ من أبواب الأشربة المحرّمة.

الإثم فرع كون الإتيان بما ذكر إثماً وعصياناً.

وهو ممنوع، لا لكون الكفّار غير مكلّفين بالفروع أو غير معاقبين عليها، فإنّ الحقّ أنّهم مكلّفون ومعاقبون عليها.

بل لأنّ أكثرهم ـ إلاّ ما قلّ وندر ـ جهّال قاصرون لامقصرون:

أمّا عوامّهم فظاهر، لعدم انقداح خلاف ماهم عليه من المذاهب في أذهانهم، بل هم قاطعون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، نظير عوامّ المسلمين؛ فكما أنّ عوامّنا عالمون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، من غير انقداح خلاف في أذهانهم لأجل التلقين والنشو في محيط الإسلام، كذلك عوامّهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعه ولايكون عاصياً وآثماً ولاتصحّ عقوبته في متابعته.

وأمّا غير عوامّهم فالغالب فيهم أنّه بواسطة التلقينات من أوّل الطفوليّة والنشوء في محيط الكفر صاروا جازمين ومعتقدين بمذاهبهم الباطلة، بحيث كلّ ما ورد على خلافها ردّوها بعقولهم المجبولة على خلاف الحقّ من بدو نشوئهم.

فالعالم اليهودي و النصراني كالعالم المسلم لايرى حجّة الغير صحيحة وصار بطلانها كالضروري له، لكون صحّة مذهبه ضرورية لديه لايحتمل خلافه.

نعم فيهم من يكون مقصّراً لو احتمل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً، كما كان في بدو الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك.

وبالجملة، إنّ الكفّار كجهّال المسلمين منهم قاصر، وهم الغالب، ومنهم مقصّر. والتكاليف أصولاً و فروعاً مشتركة بين جميع المكلّفين عالمهم وجاهلهم، قاصرهم ومقصّرهم. والكفّار معاقبون على الأصول والفروع لكن مع قيام الحجّة

عليهم لامطلقاً، فكما أنّ كون المسلمين معاقبين على الفروع ليس معناه أنّهم معاقبون عليها سواء كانوا قاصرين أم مقصّرين كذلك الكفّار طابق النعل بالنعل بحكم العقل وأصول العدليّة.

فتحصّل ممّا ذكر أنّ ما ادّعي من السيرة على بيع الطعام في نهار شهر رمضان من الكفّار وسائر ما هو نظيره، خارج عن عنوان الإعانة على الإثم أو تهيئة أسباب المعصية، لعدم الإثم والعصيان غالباً، وعدم العلم ولو إجمالاً بوجود مقصّر فيمن يشتري الطعام وغيره. هذا مع غفلة جلّ أهل السوق، لولا كلّهم عن هذا العلم الإجمالي وعدم انقداح ما ذكر في أذهانهم.

فدعوى [1] وجود السيرة مع العلم التفصيلي أو الإجمالي والتوجّه والتذكّر لذلك، غير وجيهة جداً.

وأمّا بيع القرطاس مع العلم باتخاذ كتب الضلال من بعضه فمضافاً إلى ما تقدّم وعدم العلم الإجمالي رأساً، إنّ دفع إضلال الناس من الأمور التي يهتمّ به الشارع الأقدس، فكيف يمكن القول بجواز بيع القرطاس ممّن يعلم أنّه يكتب فيه ضدّ الإسلام وردّ القرآن الكريم ـ والعياذ بالله ـ صدق عليه عنوان الإعانة على الإثم أم لا؟

وأمّا ما ذكر من السيرة على معاملة الملوك ـ لو سلّم حصول العلم الإجمالي المذكور، أي حصول العلم بصرفه في الظلم والعدوان ـ فلاتكشف تلك السيرة عن رضى الشارع بعد ما وردت تلك الروايات الكثيرة في باب معونة الظالم [2]، حيث يظهر منها حرمة إيجاد بعض مقدّمات الظلم ولو لم يقصد البائع ذلك.

١ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٣٨، في بيع العنب ممّن يجعله خمراً؛ والجواهر ٢٢/ ٣٣ في بيع العنب....

٢ـ راجع الوسائل ١١/ ٣٤٤، الباب ٨٠ من أبواب جهاد النفس؛ و١٢/ ١٢٧، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به.

وإن شئت قلت: إنّ السيرة ليست من المسلمين المبالين بالـديانة، وليست المعاملـة معهم مع العلم بـالصرف في الظلم إلاّ كبيع الخمر وآلات الطـرب الذي هو رواج في سوق المسلمين. ولايمكن عدّه من سيرتهم الكاشفة ولامن سيرتهم بما هم مسلمون.

أو قلت: إنّ تلك السيرة مردوعة بالروايات المستفيضة، وإنّما الاتّكال عليها لكشفها عن رضى الشارع، ومع تلك الروايات الصالحة للردع لايمكن ذلك.

هـذا مع أنّ ترك المعـاملـة مع عمّال الأمراء والسـلاطين كان مظنّـة للضرر ومخالفاً للتقيّـة، سيّما في أعصار الأئمّـة ـ عليهم السلام ـ، ومعه لايمكـن الكشف عن الحكم الواقعي.

التمسّك بأدلّة وجوب النهي عن المنكر

ثالثها: أدلّة وجوب النهي عن المنكر. بأن يقـال: دفع المنكر كرفعه واجب، ولايتمّ إلاّ بترك البيع.

وربّما نسب هذا الـوجه إلى المحقّق الأردبيلي[1]، لكن لايظهر منـه ذلك بل الظاهر منه استبعاد جواز بيع العنب ممّن يعلم أنّه يصنـع خمراً أو يظنّ ذلك، مع وجوب النهي عن المنكر.

قال: «وممّا يستبعد الجواز وعدم البأس ـ وهو الباعث على تأويل كلامهم ـ أن يجوز للمسلم أن يحمل خمراً لأن يشرب والخنزير لأن يأكلـه من لايجوز له أكله، وباع الخشب وغيره ليصنع صنماً والدفـوف والمزامير، مع وجوب النهي عن المنكر وإيجاب كسر الهياكل وعدم جواز الحفظ وكسر آلات اللهو ومنع الشرب والحديث

---

١ ـ الناسب هو الشيخ الأنصاري، راجع المكاسب المحرّمة/ ١٨، في بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

الدالّ على لعن حامل الخمر وعاصرها المذكور في الكافي وقد تقدّم، وكذا ما تقدّم في منع بيع السلاح لأعداء الدين فإنّه يحرم للإعانة على الإثم وهو ظاهر»[١] انتهى.

وهو في كمال الإتقان، وحاصله دعوى منافاة أدلّة النهي عن المنكر المستفاد منها أنّ سبب تشريعه ـ لو كان شرعياً ـ قلع مادّة الفساد والعصيان، سيّما مع تلك التأكيدات فيه والاهتمام به من وجوبه بالقلب و اليد واللسان، ودلالة بعض الأحاديث على إيعاد العذاب لطائفة من الأخيار لمداهنتهم أهل المعاصي، وعدم الغضب لغضب الله تعالى، و النهي عن الرضا بفعل المعاصي، والأمر بملاقات أهلها بالوجوه المكفهرة[٢]، وغيرها، وكذا سائر ما ذكره، مع تجويز بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً والخشب ممّن يجعله صنماً وصليباً أو آلة لهو وطرب، مع أنّ فيه إشاعة الفحشاء والمعاصي وترويج الإثم والعصيان وملازم للرضا بفعل العاصي. وليس مراد الأردبيلي من قوله: لأن يشرب الخمر، ولأن يأكل لحم الخنزير، وليصنع صنماً، كون البيع لغاية ذلك، كما هو موهم كلامه، فراجع كلامه في شرح الإرشاد حتّى يتّضح مرامه.

وكيف كان لابأس بصرف الكلام في الاستدلال بأدلّة النهي عن المنكر بنحو ما قرّره شيخنا الأعظم «قدّه» توجيهاً لكلام المحقّق الأردبيلي.

فنقول: إنّ دفع المنكر كرفعه واجب بناء على أنّ وجوب النهي عن المنكر عقليّ، كما صرّح به شيخنا الأعظم[٣]. وحكي عن شيخ الطائفة وبعض كتب

١ـ مجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٥١، كتاب المتاجر، في ذيل بيع العنب ليعمل خمراً....

٢ـ الوسائل ١١/ ٤١٣، ٤٢١، ٤٤٤ و ٤٩٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الأبواب ٦، ١١، ١٨ و٣٧ من أبواب الأمر والنهي.

٣ـ المكاسب: ١٨، في بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

العلاّمة وعن الشهيدين والفاضل المقداد أنّه عقليّ [١].

وعن جمهور المتكلّمين منهم المحقّق الطوسي عدم وجوبه عقلاً بل يجب شرعاً [٢].

والحقّ هو الأوّل، لاستقلال العقل بوجوب منع تحقّق معصية المولى ومبغوضه وقبح التواني عنه، سواء في ذلك التوصّل إلى النهي أو الأمور الأخر الممكنة.

فكما تسالموا ظاهراً على وجوب المنع من تحقّق ما هو مبغوض الوجود في الخارج، سواء صدر من مكلّف أم لا لمناط مبغوضيّة وجوده، كذلك يجب المنع من تحقّق ما هو مبغوض صدوره من مكلّف ويرى العبد صدوره منه، فإنّ المناط في كليهما واحد، وهو تحقّق المبغوض وإن اختلفا في أنّ الأوّل نفس وجوده مبغوض، والثاني صدوره من مكلّف مبغوض.

فإذا همّ حيوان بإراقة شيء يكون إراقته مبغوضة للمولى ويرى العبد ذلك وتقاعد عن منعه، يكون ذلك قبيحاً منه ويستحقّ للعقوبة لا لأهميّته بل لنفس مبغوضيّته، كذلك لو رأى مكلّفاً يأتي بما هو مبغوض مولاه، لاشتراكهما في المناط، والحاكم به العقل.

فإن قلت: على هذا لايمكن تجويز الشارع ترك النهي عن المنكر.

١ـ الحاكي هو صاحب الجواهر ٢١/٣٥٨، في مبحث وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وراجع أيضاً الاقتصاد الهادي لشيخ الطائفة: ١٤٧؛ وقواعد الأحكام ١/١١٨، المقصد الخامس من كتاب الجهاد؛ والروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة ٢/٤٠٩، كتاب الجهاد، الفصل الخامس في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ونضد القواعد الفقهيّة: ٢٦٤ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

٢ـ كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٢٧١، في الأمر بالمعروف...؛ وشرح تجريد العقائد للقوشجي: ٣٩٤.

قلت: هو كذلك لو كان المبغوض فعليّاً ولم يكن للنهي مفسدة غالبة، فلو ورد منه تجويز الترك يكشف عن مفسدة في النهي أومصلحة في تركه لو كان ذلك متصوّراً في التروك والأعدام.

فدعوى الطباطبائي في تعليقته على المكاسب عدم قبح ترك النهي عن المنكر، في غير محلها.

نعم، ما أشار إليه الشيخ الأنصاري من الاستدلال عليه بوجوب اللطف غير وجيه، لما أشار إليه المحشي المحقّق بكفاية ترهيب الله تعالى ونهيه في اللطف[1].

ثم إنّ العقل لايفرّق بين الرفع والدفع بل لامعنى لوجوب الرفع في نظر العقل فإنّ ما وقع لاينقلب عمّا هو عليه، فالواجب عقلاً هو المنع عن وقوع المبغوض، سواء اشتغل به الفاعل أو همّ بالاشتغال به وعلم بكونه بصدده وكان في معرض التحقّق.

وما يدركه العقل قبحه هو هذا المقدار الذي ادعاه شيخنا الأنصاري لاالتعجيز بنحو مطلق حتى يشمل مثل ترك التجارة والزراعة والنكاح إلى غير ذلك.

نعم،الظاهر عدم الفرق بين إرادته الفعليّة وما علم بتجدّدها بعد البيع سيّما إذا كان البيع سبباً له كما مرّ[2].

ولو بنينا على أنّ وجوب النهي عن المنكر شرعي فلاينبغي الإشكال في

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ١٨؛ وحاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي: ٨، في حرمة بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

٢ـ راجع ص١٩٥ من الكتاب.

شمول الأدلّة للدفع أيضاً لو لم نقل بأنّ الواجب هو الدفع، بل يرجع الرفع إليه حقيقةً، فإنّ النهي عبارة عن الزجر عن إتيان المنكر، وهو لايتعلّق بالموجود إلاّ باعتبار ما لم يوجد، فإنّ الزجر عن إيجاد الموجود محال عقلاً وعرفاً، فإطلاق أدلّة النهي عن المنكر شامل للزجر عن أصل التحقّق و استمراره، فلو علم من أحد إرادة إيجاد الحرام وهمّ به واشتغل بمقدّماته مثلاً، وجب نهيه عنه، فإنّ المراد بالمنكر الذي يجب النهي عنه طبيعته لاوجوده.

بل لو فرض عدم إطلاق فيها من هذه الجهة وكان مصبّها النهي عن المنكر بعد اشتغال الفاعل به، لاشبهة في إلغاء العرف خصوصيّة التحقّق بمناسبات الحكم و الموضوع.

فهل ترى من نفسك أنّه لو أخذ أحد كأس الخمر ليشربها بمرئى ومنظر من المسلم يجوز له التماسك عن النهي حتّى يشرب جرعة منها ثمّ وجب عليه النهي؟

وهل ترى عدم وجوب النهي عن المنكر في الدفعيّات والوجودات الصرفة الدفعيّة؟ ولعمري أنّ التشكيك فيه كالتشكيك في الواضحات.

ثمّ لو قلنا بوجوب دفع المنكر فتارة يكون بوجوده الساري منكراً كشرب الخمر وتخميرها، وأخرى بصرف وجوده.

وعلى الأوّل تارة يكون المشتري مريداً لتخمير كلّ عنب يشتريه، وأخرى لايريد إلاّ تخمير مصداق واحد.

لاينبغي الإشكال في الحرمة على الأوّل من الأوّل، لأنّ دفع كلّ مصداق من المنكر واجب فرضاً، والمفروض أنّ كلّ عنب يشتري الخمّار يجعله خمراً، فترك كلّ بيع دفع عن منكر مستقلاً فهو واجب.

وأمّا بناء على أنّ المنكر صرف وجود التخمير مثلاً أو لايخمّر المشتري إلاّ

مصداقاً واحداً من المبيع، فهل يجوز بيعه إلاّ فيما إذا تركه غيره، فلو علم بناء غيره على البيع يجوز له ذلك، لأنّ دفع المنكر غيرمقدور عليه لفرض وجود بائع آخر، فهو كثقيل يجب على جمع رفعه ولايمكن ذلك إلاّ باجتماع جميعهم، فلو علم بعضهم عدم إقدام بعض على الرفع لايجب عليه إعمال القوّة، فإنّه لغو.

أو لايجوز ؟لأنّ دفع المنكر واجب مطلق على كلّ مكلّف، ولهذا يجب على كلّ منهم دفعه ولو بمنع الغير عن المخالفة، ولو اجتمع الكلّ على بيع أعنابهم دفعة واحدة ممّن يعلم أنّه يجعلها خمراً، يكون الكلّ عاصياً لانتقاض الدفع الواجب بفعلهم.

فلو اجتمع القوم عدا واحد منهم كان ما عداه عاصياً ولو فرض تحقّق البيع منه لو كان الغير تاركاً، وذلك لأنّ انتقاض الدفع الواجب غير جائز شرعاً أو قبيح عقلاً لكونه مخالفة للأمر عقلاً وعرفاً.

ومجرّد بناء الغير على الانتقاض لايكون عذراً، فالبائع الواحد وإن لايقدر على الدفع لكنّه قادر على انتقاضه وعلى المخالفة وهذا كاف في تحقّق المعصية مع تحقّقه بفعله وانتقاض الدفع ببيعه.

فلو أمر المولى عبيده بدفع السارق عن سرقة ماله وكان متوقّفاً على بقاء الباب مسدوداً، يجب على كلّ منهم دفعه بحفظ سدّ الباب، فلو علم بعضهم أنّ بعض العبيد يريد فتح الباب وتمكين السارق، لايوجب ذلك البناء والعلم بفتحه على أيّ حال أن يكون معذوراً في فتح الباب وتمكين السارق، فلو فتحه كان الفاتح عاصياً لا الباني على الفتح، وهذا بوجه نظير أن يتعذّر قاتل مظلوم محقون الدم بأنّه صار مقتولاً على أيّ تقدير، فلو لم أقتله قتله غيري.

وتنظير المقام بحمل الثقيل، غير وجيه، فإنّ الواجب هناك هو الحمل وهو

أمر بسيط لايتحقّق إلاّ بالإجتماع، ومع العلم بعدم اجتماعهم عليه، لايجب على العالم أن يعمل القوّة الغير المؤثّرة فإنّه لغو، وأمّا في المقام فإنّ الواجب هو الدفع عن التخمير لأجل مبغوضية تحقّقه، وكلّ واحد منهم مستقلّ في القدرة على نقضه، فمن نقضه فهو عاص، لامن بنى على نقضه.

وبالجملة عدم إمكان الدفع إنّما هو بعصيان الشركاء وعدم إمكان دفعهم عنه، فكيف يمكن أن يكون ذلك موجباً لجواز نقضه وعصيانه قبل عصيانهم بمجرّد بنائهم عليه؟

وإن شئت قلت: إنّ بيع الغير وتسليم العنب موجب لتعجيزه عن دفع المنكر، لا بنائه عليه، فما لم يتحقّق التسليم من الغير تكون القدرة على الدفع باقية له فإنّه قادرعلى إبقاء الدفع ونقضه مادام الدفع لم ينتقض. فالانتقاض الموجب لتعجيز غيره محرّم وهو حاصل بفعل البائع فعلاً لاتقديراً وبناء، وهذا هو الأقوى.

ما ذكره السيد (ره) والجواب عنه

وأمّا ما ذكره السيّد في تعليقته على المكاسب من أنّه إذا أمر الشارع على أمر بسيط غير مقدور على آحاد المكلّفين بل يتوقّف على اجتماع جماعة، فلامحالة يكون الإيجاب راجعاً إلى المقدّمات بالنسبة إلى الآحاد فتكون المقدّمات واجباً نفسيّاً وذلك العنوان البسيط الغير المقدور بالنسبة إلى الآحاد غرضاً في المطلوب لامطلوباً أوّلياً، ففي المقام يكون الواجب على كلّ مكلّف ترك بيع العنب لاعنوان دفع المنكر لعدم القدرة عليه، ولاترك بيع العنب الموصل إلى الدفع لأنّه أيضاً غير مقدور عليه، فترك بيعه واجب على كلّ منهم إلى أن وقع العصيان من أحدهم، وأنّ البناء على العصيان لايكون عصياناً. انتهى ملخّصا [١].

١ـ حاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي: ٨، في حرمة بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

ففيه أوّلا: أنّ أوامر الأمر با لمعروف والنهـي عن المنكر لاتفي بها ذكره بعد ما كان وجوبها شرعيّاً لاعقليّاً كما هو مذهبه.

وذلك لأنّ تلك الأوامر كغيرها في سائر الأبواب، متوجّهة إلى آحاد المكلّفين ولـو انحلالاً. فقـوله ــ تعالى ــ :﴿ولتكن منكـم أمّة يـدعـون إلى الخير ويأمـرون بالمعروف وينهـون عن المنكر﴾[1] نظير قوله ــ تعالى ـ :﴿فلولا نفر من كـلّ فرقة طائفة...﴾[2] منحلّ إلى أوامر متوجّهة إلى آحاد المكلّفين لامجموعهم، ولايعقل أن تكون متوجّهة إلى الآحاد مستقلاً و إلى المجموع بلفظ واحد، ولو فرض إمكانه ثبوتاً لايستفاد منه إثباتاً.

فحينئذ يكـون إيجاب الدفع على طبـق الرفع أيضـاً متوجّهاً إلى الآحـاد فلم يكن أمر متوجّهاً إلى المجموع حتّى يقال: لابدّ من إرجاعه إلى السبب.

وثانياً: أنّ متعلّق الأوامـر هو الـرفع المفهـوم منهـا الدفع أو الـدفع أيضـاً، ولايكـون الدفع غير مقـدور مطلقاً حتّـى يقال: إنّ الأمـر با لمسبّب الغير المقـدور راجع إلى سببـه، وكونه في بعـض الأحيان غير مقـدور، لايوجب إرجـاع الأمر إلى السبب بـالنسبـة إليه حتّـى يكون مفـاد الأمـر الـواحد في المقـدور شيء وفي غيره شيءآخر.

ولو فرض فهم ذاك وذلك من الأوامر بإلغاء الخصوصيّة على إشكال فيه في كلا المقامين سيّما الثـاني، فلايلزم منه الإرجاع إلى السبـب، فإنّ الأمر كما يمكن أن يتعلّق بآحاد المكلّفين، يمكن أن يتعلّق بمجموع منهم فيكون الأمر واحداً والمأمور واحداً هـو المجموع، و يشترط فيـه عقلاً قـدرة المجموع لاالآحـاد فتكون الطـاعة

١ـ سورة آل عمران(٣)، الآية ١٠٤.

٢ـ سورة التوبة(٩)، الآية ١٢٢.

بإيجاد المجموع والعصيان بتركهم أو ترك بعضهم، وعليه أيضاً يفترق المقام عن حمل الثقيل بما تقدّم بيانه.

مفهوم الإعانة على الإثم عرفاً

ثمّ إنّه قد تقدّم أنّ المبنى للحرمة إن كان قبح تهيئة أسباب المعصية والإثم عقلاً، فلاينظر إلى صدق مفهوم الإعانة عرفاً، فإنّ موضوع حكم العقل ليس عنوانها بل مطلق تهيئة أسباب المعصية قبيح عقلاً.

نعم، لايتجاوز الحكم من تحصيل الشرائط والأسباب إلى مطلق ما له دخل في تحقّق المعصية، كتجارة التاجر العالم بأخذ العشر منه إذا لم تكن تجارته لتقوية الظالم، فإنّها ليست قبيحة عقلاً بلا ريب وليست من قبيل تهيئة الأسباب، ولافرق في نظر العقل بين الأقسام المتقدّمة في صدر البحث.

وكذا لو كان المستند حكم العقل بدفع المنكر، فإنّ العقل لايفرّق بين وجود إرادة المعصية فعلاً وبين تجدّدها، ولابين كون الداعي توصّل الغير إلى الحرام وغيره، ولاوجود فاعل آخر وعدمه كما مرّ [1].

وأمّا إن كان المستند هو الآية الكريمة الناهية عن التعاون على الإثم والعدوان، فيقع البحث في مفهوم الإعانة على الإثم عرفاً، أي في هذا العنوان التركيبي المتعلّق للنهي.

تارة في أنّه هل يعتبر في صدق الإعانة على الإثم وقوع الإثم في الخارج.

وأخرى في أنّه هل يعتبر في صدقها قصد المعين لتوصّل الفاعل إلى الحرام.

وثالثة في أنّه هل يعتبر قصد المعان عليه الحرام، أو يكفي تخيّل المعين أنّه

١ـ راجع ص ١٩٥ و ٢٠٥ من الكتاب.

قصده.

ورابعة في أنّه هل يعتبر علم المعين أو ظنّه بترتّب الإثم على ما يوجده.

وخامسة في أنّه هل يعتبر العلم بتوقّف الإثم على خصوص هذه المقدّمة أو لا.

أمّا الأوّل فقد يقال باعتباره [1]، لأنّ الظاهر من قوله : ﴿لاتعاونوا على الإثم﴾ أي على تحقّقه وهو لايصدق إلاّ معه، فإذا لم يتحقّق خارجاً وأوجد شخص بعض مقدّمات عمله لايقال: إنّه أعانه على إثمه لعدم صدوره منه، وما لايصدر منه كيف يكون ذلك إعانة على إثمه؟

وبالجملة، الإعانة على تحقّق الإثم موقوفة على تحقّقه وإلاّ يكون مِن توهّم الإعانة عليه لانفسها ويكون تجرّياً لا إثماً، ولهذا لو علم بعدم تحقّقه منه لايكون إيجاد المقدّمة إعانة على الإثم بلاشبهة.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المفهوم العرفي من الإعانة على الإثم هو إيجاد مقدّمة إيجاد الإثم وإن لم يوجد، فمن أعطى سلّماً لسارق بقصد توصّله إلى السرقة فقد أعانه على إيجادها، فلو حيل بين السارق وسرقته شيء ولم تقع منه يصدق أنّ المعطي للسلّم أعانه على إيجاد سرقته وإن عجز السارق عن العمل، فلو كان تحقّق السرقة دخيلاً في الصدق فلابدّ وأن يقال: إنّ المعتبر في صدق الإعانة إيجاد المقدّمة الموصلة، أو الالتزام بأنّ وجود السرقة من قبيل الشرط المتأخّر لصدق الإعانة. وكلاهما خلاف المتفاهم العرفي منها بل هما أمران عقليّان.

أو يقال: لايصدق عرفاً، الإعانة على الإثم حتّى وجدت السرقة، فالفعل المأتي به لتوصّل الغير إلى الحرام مراعى حتّى يوجد ذو المقدّمة، وبعده يقال: إنّه

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ١٧، في بيع العنب ممّن يعمله خمراً، نقلاً عن بعض المعاصرين.

أعانه عليه. وهو أيضاً خلاف الواقع.

أو يقال: إنّ صدق الإعانة عليها فعلاً باعتبار قيام الطريق العقلائي على وجود الإثم، وبعد التخلّف يكشف عن كونها تجرّياً لاإعانة. وهو أيضاً غير صحيح لأنّ الطريق العقلائي عليه لايتّفق إلاّ أحياناً، ومع عدم القيام أيضاً يقال: أعانه على إيجاده، فمن أعطى جصّاً لتعمير مسجد يقال: إنّه أعان على تعميره قبل تحقّقه بل مع عروض مانع عنه، ولهذا يصحّ أن يقال: إنّي أعنت فلاناً على تعمير المسجد ولم يقع منه ذلك بلاشائبة تجوّز.

وإن شئت قلت: فرق بين كون الإثم بمعنى اسم المصدر وكونه بمعنى المصدر في صدق الإعانة، فلو كان بمعنى اسمه يعتبر في صدقها الوجود، بخلاف ما إذا كان بمعنى المصدر، والمقام من قبيل الثاني.

وأمّا مورد النقض أي عدم الصدق مع العلم بعدم تحقّقه منه، فعدم الصدق باعتبار فقد قيد آخر معتبر فيه كما يأتي الكلام فيه.

لكن مع ذلك كلّه لايخلو الصدق من خفاء و المسألة من غموض وإن كان الصدق أظهر عرفاً.

وأمّا الثاني فالأقرب اعتباره، فإنّ الظاهر أنّ إعانة شخص على شيء عبارة عن مساعدته عليه وكونه ظهيراً للفاعل، وهو إنّما يصدق إذا ساعده في توصّله إلى ذلك الشيء، وهو يتوقّف على قصده لذلك.

فمن أراد بناء مسجد فكلّ من أوجد مقدّمة لأجل توصّله إلى ذلك المقصد يقال: ساعده عليه وأعانه على بناء المسجد.

وأمّا البائع للجصّ والآجر وسائر ما يتوقّف عليه البناء إذا كان بيعهم لمقاصدهم وبدواعي أنفسهم، فليس واحد منهم معيناً ومساعداً على البناء ولو

علموا أنّ الشراء لبنائه .

نعم ، لو اختار أحدهم من بين سائر المبتاعين الباني للمسجد لتوصّله إليه، كان مساعداً بوجه، دون ما إذا يفرق بينه وبين غيره، لعدم قصده إلاّ الوصول بمقصده.

فالبزّاز البائع لمقاصده ما يجعل ستراً للكعبة ليس معيناً على البرّ والتقوى، ولا البائع للعنب بمقصد نفسه ممّن يجعله خمراً معين على الإثم ومساعد له فيه.

بل لو أوجد ما يتوقّف عليه مجاناً لغرض آخر غير توصّله إلى الموقوف لايصدق أنّه أعانه و ساعده عليه. والتشبّث ببعض الروايات والآيات لنفي اعتباره مع أنّ الاستعمال فيها من قبيل الاستعارة ونحوها[1]، في غير محلّه.

وأمّا الصدق على إعطاء العصا والسكّين على مريد الظلم والقتل حينها، فلعلّه لعدم التفكيك في نظر العرف بين إعطائه في هذا الحال وقصد توصّله إلى مقصده، ولهذا لو جهل بالواقعة لايعدّ من المعاون على الظلم، فلو أعطاه العصا لقتل حيّة واستعملها في قتل إنسان، لايكون معيناً على قتل الإنسان. وبالجملة إنّ الصدق العرفي في المثال المتقدّم لعدم التفكيك عرفاً، ولهذا لو اعتذر المعطي بعدم إعطائه للتوصّل إلى الظلم مع علمه بأنّه أراده، لايقبل منه.

والظاهر اعتبار ثالث القيود، فمع عدم قصد المعان عليه الإثم، لايكون الإعانة على فعله إلاّ إعانة على ما يتوهّم أنّه إثم.

وعدم اعتبار رابعها وخامسها، فمن أعصر خمراً برجاء أن يشرب منها شارب أو أعطى سكّيناً لظالم ليعمل به القتل لو احتاج إليه، يعدّ عملها الإعانة على الإثم سيّما إذا تحقّق في الخارج، بل لايبعد اعتبار التحقّق في الصدق فيها.

١ـ راجع حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني ١٥و١٧، بيع العنب على أن يعمل خمراً....

ثمّ إنّه على القول باعتبار القصد وتحقّق الإثم في مفهومها، لقائل أن يقول بإلغاء القيدين حسب نظر العرف والعقلاء بالمناسبات المغروسة في الأذهان، بأن يقال: إنّ الشارع الأقدس أراد بالنهي عن الإعانة على الإثم والعدوان قلع مادّة الفساد، والمنع عن إشاعة الإثم والعدوان، وعليه لافرق بين قصده إلى توصّل الظالم بعمله وعدمه مع علمه بصرفه في الإثم والعدوان، فالنهي عن الإعانة إنّما هو لحفظ غرضه الأقصى، وهو القلع المذكور، فيلغي العرف خصوصيّة قصد التوصّل.

وكذا يمكن أن يقال: إنّ الإعانة على الإثم والعدوان لما تصير عادة موجبة لتشويق العصاة على عملهم وجرأتهم على الإثم والعدوان، نهى الشارع عن إعانة من همّ بمعصية سياسةً لأن يرى العامل بالمنكر نفسه وحيدةً في العمل لامعين له فيه، والوحدة قد توجب الوحشة المؤدّية إلى الترك، كما أنّ رؤية المعين على عمل موجبة للجرأة، فالشارع نهى المسلمين عن تهيئة أسباب المعصية لمن أرادها لقلع مادّة الفساد وانصراف الناس عن الإثم والعدوان.

وإلى بعض ما ذكرناه أشارت رواية علي بن أبي حمزة عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، وفيها: «لولا أنّ بني أميّة وجدوا لهم من يكتب ويجبي لهم الفيء ويقاتل عنهم ويشهد جماعتهم لما سلبونا حقّنا»[1].

فتحصّل من ذلك أنّه بعد إلغاء الخصوصيّة عرفاً تستفاد من الآية حرمة تهيئة أسباب المعصية لمن همّ بها، سواء كانت التهيئة لأجل توصّله إليها أم لا، وسواء تحقّق الإثم أم لا. ويؤيّده حكم العقل أيضاً بقبحها، ولكن مع ذلك لايخلو إلغاء الخصوصيّة وفهم العرف من الآية ما ذكرناه من تأمّل وإن لايخلو من وجه.

١ـ الوسائل ١٢/ ١٤٤، كتاب التجارة، الباب ٤٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

اشتراء العنب للتخمير حرام نفسيّ

ثمّ إنّ هذا كلّه في كلّي المسألة، وأمّا في خصوص الخمر فالظاهر المتفاهم من المستفيضة الحاكية عن لعن الخمر وغارسها وحارسها وبائعها ومشتريها...[1] أنّ اشتراء العنب للتخمير حرام، بل كلّ عمل يوصله إليه حرام، لا لحرمة المقدّمة، فإنّ التحقيق عدم حرمتها، ولا لمبغوضيّة تلك الأمور بعناوينها، بل الظاهر أنّ التحريم نفسيّ سياسيّ لغاية قلع مادّة الفساد.

فإذا كان الاشتراء للتخمير حراماً، سواء وصل المشتري إلى مقصوده أم لا، تكون الإعانة عليه حراماً لكونها إعانة على الإثم بلا إشكال، لأنّ قصد البائع وصول المشتري إلى اشترائه الحرام والفرض تحقّق الاشتراء أيضاً، فبيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً حرام و إعانة على الإثم.

هذا إذا قلنا بعدم استفادة حرمة إيجاد مقدّمات تحصيل الخمر من الروايات مطلقاً سواء كان بقصده أم لا، فمن غرس العنب وعلم أنّه سيجعل خمراً، لايحرم عليه إذا لم يكن غرسه لذلك.

وأمّا إن قلنا باستفادة الحرمة مطلقاً من تلك التشديدات والتضييقات الواردة فيها، فيكون البيع كالاشتراء حراماً لا لمحض الإعانة على التخمير.

حال الروايات الواردة في المقام

المقام الثاني في حال الروايات الواردة في المقام . وهي على طائفتين:

١ـ الوسائل ١٢/ ١٦٤، كتاب التجارة، الباب ٥٥ من أبواب ما يكتسب به، الأحاديث ٣، ٤و٥.

إحداهما: ما يمكن توجيهها بوجه لاتنافي ما تقدّم من حكم العقل والنقل[1]، كصحيحة البزنطي، قال سألت أبا الحسن ـ عليه السلام ـ عن بيع العصير فيصير خمراً قبل أن يقبض الثمن، فقال: «لو باع ثمرته ممّن يعلم أنّه يجعله حراماً لم يكن بذلك بأس، فأمّا إذا كان عصيراً فلا يباع إلّا بالنقد»[2].

بأن يقال: إنّ السؤال عن ثمن العصير، و الجواب أيضاً عن ثمن ما يعلم أنّه يجعل حراماً وكذا عن ثمن العصير، فلاتنافي بين نفي البأس عن ثمن العصير وبين حرمة الإعانة على الإثم المنطبق عنوانها على البيع.

نعم، في قوله فأمّا إذا كان عصيراً، إشعار أو ظهور في الجملة في جواز بيع العصير ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً.لكن يمكن أن يقال: إنّ السؤال لمّا لم يكن في العصير عن ذلك ينزّل الجواب عليه، وهو إثبات البأس ولو بنحو الكراهة بالنسبة إلى بيع العصير نسية لكونه في معرض الفساد.[3]

وكيف كان ليس لها ظهور معتدّ به في المنافاة لما تقدّم.

هذا مع أنّ الضمير في قوله يجعله حراماً يرجع إلى العصير لا إلى ثمرته، فيمكن أن يقال: إنّه نفى البأس عن بيع ثمرته ممّن يعلم أنّه يجعل العصير حراماً ولايعلم بأنّه يجعل هذه الثمرة حراماً.

وكرواية أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن ثمن العصير قبل أن يغلي لمن يبتاعه ليطبخه أو يجعله حراماً، قال: «إذا بعته قبل أن يكون خمراً وهو حلال فلابأس».[4]

١ـ راجع ص ١٩٤ وما بعدها من الكتاب.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦٩، كتاب التجارة، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣ـ راجع مجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٥٠، كتاب المتاجر، بيع العنب ليعمل خمراً.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٦٩، كتاب التجارة، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.وفيه وفي

بأن يقال فيها أيضاً: إنّ السؤال إنّما هو عن ثمن العصير وكذا الجواب، فلا ربط لهما بأصل المعاملة وحرمتها، مع إمكان أن يقال: إنّ لفظة «أو» للترديد فيكون الابتياع مردّداً بين كونه للحلال أو الحرام ومعه لابأس ببيعه أيضاً.

والطائفة الثانية: ما لايمكن توجيهها أو يكون بعيداً مخالفاً للظاهر.

كصحيحة رفاعة بن موسى، قال سئل أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ وأنا حاضر عن بيع العصير ممّن يخمّره، قال: «ألسنا نبيع تمرنا ممّن يجعله شراباً خبيثاً؟»[1].

ومكاتبة ابن أذينة، قال كتبت إلى أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ أسأله عن رجل له كرم أيبيع العنب والتمر ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً أو سكراً؟ فقال: «إنّما باعه حلالاً في الإبّان الذي يحل شربه أو أكله فلابأس ببيعه»[2].

ورواية أبي كهمس، وفيها: ثمّ قال: «هو ذا نحن نبيع تمرنا ممّن نعلم أنّه يصنعه خمراً»[3].

وصحيحة الحلبي، قال: سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن بيع عصير العنب ممّن يجعله حراماً، قال: «لابأس به، تبيعه حلالاً فيجعله حراماً، فأبعده الله وأسحقه»[4]. إلى غير ذلك.

◊ التهذيب ٧/ ١٣٦ باب الغرر و المجازفة...، والاستبصار ٣/ ١٠٥، باب بيع العصير، والكافي ٥/ ٢٣١ باب بيع العصير والخمر: «أو يجعله خمراً» بدل «أو يجعله حراماً».

١ـ الوسائل ١٢/ ١٧٠، كتاب التجارة، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٦٩، كتاب التجارة، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦.

٤ـ راجع التهذيب ٧/ ١٣٦، باب الغرر والمجازفة...؛ والاستبصار ٣/ ١٠٥، باب بيع العصير؛ والكافي ٥/ ٢٣١، باب بيع العصير والخمر؛ والوسائل ١٢/ ١٦٩، الباب ٥٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

فإنّ حملها على وهم البائع أنّ المشتري يعمل هذا المبيع خمراً، أو احتمال أن يكون الضمير راجعاً إلى مطلق العصير كما احتمله الأردبيلي، بعيد جدّاً، كما يظهر منه أيضاً أنّ الحمل على خلاف الظاهر، لعدم إمكان الالتزام بها [١].

وهو كذلك، فإنّها مخالفة للكتاب أي آية النهي عن التعاون على الإثم والسنّة المستفيضة وهي الحاكية للعن رسول الله ﷺ الخمر وغارسها ...، بالتقريب المتقدّم [٢].

ولا يصحّ القول بتقييد الآية والسنّة، لإباء العقول عن ذلك فإنّ الالتزام بحرمة التعاون على كلّ إثم إلاّ بيع التمر والعنب الذي يشترى للتخمير، بأن يقال: إنّ الإعانة على غرسها وحرسها وحملها وغير ذلك كلّها محرّمة سوى خصوص الاشتراء له، أو الالتزام بأنّ الإعانة على كلّ إثم حرام إلاّ على شرب الخمر الذي هو من أعظم المحرّمات، كما ترى.

وتوهم أنّ الإعانة على الاشتراء الحرام وهو ليس من المحرّمات المهتمّ بها.

مدفوع بأنّ المفهوم من الآية ولو بمؤونة حكم العقل أنّ مطلق تهيئة أسباب الإثم منهي عنه، والبيع ممّن يعلم أنّه يبتاع للتخمير من مقدّمات التخمير بل الشرب المهتمّ به، مضافاً إلى أنّه يظهر من بعض الروايات أنّ الإعانة على الإثم كنفس الإثم [٣].

كما أنّ الالتزام بعدم حرمة الإعانة على الإثم مطلقاً فراراً عن التفصيل المستبعد بل الغير الممكن، غير ممكن، إذ مقتضاه مخالفة الروايات للكتاب على

١ـ راجع مجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٥٠، كتاب المتاجر، في بيع العنب ليعمل خمراً.

٢ـ راجع ص١٩٦ من الكتاب.

٣ـ راجع الوسائل ١٢/ ١٢٧، كتاب التجارة، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به.

نحو التباين، لما تقدّم[١] من عدم إمكان حمل النهي في الآية على التنزيه. وكذا لايصحّ تخصيص السنّة، فإنّ لسانها آبية عنه.

فتلك الروايات بما أنّها مخالفة للكتاب والسنّة المستفيضة، وبما أنّها مخالفة لحكم العقل كما تقدّم[٢]، وبما أنّها مخالفة لروايات النهي عن المنكر، بل بما أنّها مخالفة لأصول المذهب ومخالفة لقداسة ساحة المعصوم-عليه السلام-، حيث إنّ الظاهر منها أنّ الأئمة-عليهم السلام-كانوا يبيعون تمرهم ممّن يجعله خمراً وشراباً خبيثاً ولم يبيعوه من غيره، وهو ممّا لايرضى به الشيعة الإمامية، كيف! ولو صدر هذا العمل من أواسط الناس كان يعاب عليه. فالمسلم بما هو مسلم والشيعي بما هو كذلك، يرى هذا العمل قبيحاً مخالفاً لرضا الشارع، فكيف يمكن صدوره من المعصوم-عليه السلام-؟

واحتمال أن يكون البيع مشتملاً على مصلحة غالبة أو تركه على مفسدة كذلك توجب الجبران ومعه لاقبح فيه بل لعلّ القبح في تركه، فاسد، فإنّه مع كمال بعده في نفسه بل بطلانه ـ لأنّ في مثل تلك العناوين الاعتباريّة ليست مصلحة ذاتية لاتصل إليها العقول، نعم، قد تكون في بعض الأحيان مصلحة التسهيل أو مفسدة التضييق موجبة لمثل ذلك، لكنّها في المقام غير محقّقة، لأنّ في ترك البيع لخصوص الخمّار ليس تضييقاً ولا في تسهيله مصلحة جابرة لمثل مفسدة ترويج الخمر وتشييع تلك الفاحشة ـ إنّه مخالف لظاهر الأخبار، فإنّ مفادها أنّ الجواز لأجل كون البيع في إبّان حليّته، وأنّه إذا حلّ شربه وأكله حلّ بيعه وأنّ الوزر على صانعه، وهو مخالف لجميع ما تقدّم من العقل والنقل.

فنعم ما قال السيد في الرياض، حيث قال: «في مقاومة هذه النصوص،

---

١ و ٢ ـ راجع ص ١٩٦ و ١٩٤ ومابعدهما من الكتاب.

وإن كثرت واشتهرت وظهرت دلالتهـا بل وربّما كان في المطلب صريحاً بعضها، لما مـرّ من الأصـول والنصوص المعتضـدة بـالعقول إشكـال، والمسألـة لـذلك محلّ إعضال، فالاحتياط فيها لايترك على حال» . [١] انتهى.

وليته جزم بذلك وردّ تلك النصوص إلى أهلها، فإنّا مأمورون بذلك.

ولك أن تقول أيضاً: إنّ تلك النصوص معارضـة مع الرواية الواردة في المنع عن بيع الخشب للصنم والصليب:

كصحيحة عمر بن أذينة، قال: كتبت إلى أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ أسأله عن رجل له خشب فباعه ممن يتّخذه برابط؟ فقال: «لابأس به». وعن رجل له خشب فباعه ممّن يتّخذه صلباناً؟ قال: «لا» [٢].

ورواية عمرو بن حريث، قال: سألت أبا عبدا لله ـ عليه السلام ـ عن التوت أبيعه يصنع للصليب والصنم، قال: «لا» [٣].

ولرواية صابر، قال: سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن الرجل يواجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال: «حرام أجره» [٤].

بناء على عدم الفصل بين تلك الموارد وعدم الفرق بين الإجارة وغيرها، وأنّ المراد من الأخيرة إجارة البيـت ممّن يعلم أنّـه يبيـع فيه الخمـر، و الترجيـح لتلك الروايات بالوجوه المتقدّمة.

وممّا تقـدّم يظهر حال صحيحـة ابن أذينة، قال: كتبـت إلى أبي عبدالله ـ عليه

١ـ رياض المسائل ١/ ٥٠٠، كتاب التجارة، في بيع العنب ليعمل خمراً.

٢ـ الوسائل ١٢/ ١٢٧، كتاب التجارة، الباب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ .

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١٢٥، كتاب التجارة، الباب ٣٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١ .

السلام ـ أسأله عن الرجل يواجر سفينته ودابّته ممّن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير؟ قال: «لابأس»[1].

مع احتمال أن تكون الإجارة لاللذلك وجهل الموجر بالواقعة.

فقد ظهر ممّا ذكرناه النظر فيما أفاد الشيخ الأعظم، من أنّ القول الفصل، التفصيل بين الصليب والصنم وبين الخمر والبرابط، والعمل بمضمون الروايات في مواردها لو لم يكن قولاً بالفصل [2]. انتهى.

مع أنّ التفصيل بين الصليب والخمر بعيد، بعد كون الصليب ظاهراً هو ما يصنع شبيه ما صلب به المسيح ـ عليه السلام ـ على زعمهم، وإنّما يكرمونه لذلك و لايعبدونه كما يعبد الصنم كما زعم.

قال في كتاب المنجد الذي مصنّفه منهم: الصليب العود المكرّم الذي صلب عليه السيّد المسيح[3].

والظاهر منه أنّه عين ذلك العود، وهو بعيد، ولعلّ مراده ذكر الأصل والمنشأ.

فما عن المغرّب: هو شيء مثلّث كالتمثال تعبده النصارى [4] كأنّه وهم.

فحينئذ فالحكم بجواز بيع العنب والخشب ممّن يصنع الخمر والبرابط، وعدم جواز بيع الخشب ممّن يعمل الصلبان، لايخلو من بعد، فإنّ الظاهر أنّ الخمر أشدّ حرمة من تكريم عود يتخيّل كونه تكريماً للسيّد المسيح ـ عليه السلام ـ ، بل

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث٢.

٢ـ المكاسب: ١٧، في حرمة بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

٣ـ المنجد: ٤٣١.

٤ـ المغرّب: ٣٠٥.

لو كـان حرامـاً لايبعد أن يكون لـوجه التشريع، أو لكـونه شعـار النصارى، وإن يمكن أن يقـال : صيرورته شعاراً لهم، أوجبـت الاهتمام به وتحريـم التسبيـب إليه زائداً على غيره.

لو قلنا بحرمة البيع فهل يقع صحيحاً أو لا ؟

ثمّ لو قلنا بحرمة البيع فهل يقع صحيحاً أو لا؟

والتفصيل أن يقال: إنّ المعاملة قد تقع معاطاة وقد تقع بالصيغة.

فالأقـوى صحّتها على الأوّل، لأنّ المحرّم عنـوان آخر منطبق على المعـاملة الخارجيّة، سـواء كان المستنـد حكـم العقل بقبح تهيئـة أسباب المحـرّم أو وجوب دفع المنكر أو حكم الشرع بوجـوب دفعه أو حرمة التعاون عليه، لأنّ مـوضوعات تلك الأحكـام عناوين غير نفس المعـاملة وبينهما عمـوم من وجه، والموضـوعات الخارجيّة مجمع لها، ولكلّ منهما حكمه.

ومن ذلك يدفع استبعاد تنفيذ الشـارع سبباً يؤدّي إلى مبغوضه، لأنّ التنفيذ لم يقع إلاّ على عنوان البيـع ونحوه وهو ليس بمبغـوض، وكون عنوان آخـر منطبق على ما ينطبق عليه عنوان المعاملة مبغوضـاً، لايوجب تنفيذ المبغوض.

وعلى الثاني تقـع المزاحمة بعد وقـوع المعاوضة بين دليـل حرمـة التعاون على الإثم ودليل وجوب تسليم المثمن.

فإن قلنا بترجيح الثاني يجب عليه التسليـم ويعاقب على الإعانة على الإثم. أمّا على ما رجّحنـاه في محلّه [1] من بقاء الحكـم في المتزاحمين على ما هـو عليه من

١ـ راجع تهذيب الأصول ١/ ٣٠٤، المقدّمة الرابعة في مبحث الأهمّ والمهمّ.

الفعليّة، فواضح لأنّه خالف الحكم المحرّم الفعلي بلاعذر. وأمّا على القول بسقوط النهي فلارتكابه المبغوض بلاعذر، وهو بوجه نظير المتوسّط في أرض مغصوبة أو نظير إيقاع النفس في مهلكة العطش اختياراً؛ فيجب عليه حفظ نفسه بشرب الخمر ويعاقب عليه.

وإن قلنا بترجيح الأوّل فلايجوز له التسليم.

فحينئذ ربّما يقال: إنّ المعاوضة لدى العقلاء متقوّمة بإمكان التسليم والتسلّم، ومع تعذّره شرعاً أو عقلاً لاتقع المعاوضة صحيحة، ففي المقام يكون تسليم المبيع متعذّراً شرعاً لعدم جوازه فرضاً وعدم جواز إلزامه عليه لامن قبل المشتري ولاالوالي، ومع عدم تسليمه يجوز للمشتري عدم تسليم الثمن، والمعاوضة التي هو حالها ليست عقلائيّة ولاشرعيّة فتقع باطلة.

وفيه: أنّ ما يضرّ بصحّة المعاوضة هو العجز عن التسليم تكويناً أو نهي الشارع عن تسليم المبيع بعنوانه حيث يستفاد منه ردع المعاوضة، والمقام ليس من قبيلهما، لعدم العجز تكويناً، وعدم تعلّق النهي عن تسليم المبيع بعنوانه، بل النهي عن الإعانة على الاثم صار موجباً لعدم التسليم.

وبعبارة أخرى: إنّ المانع العقلي أو الشرعي عن مقتضى المعاملة عرفاً الذي منه التسليم لو صار موجباً لبطلانها، لايوجب أن يكون مطلق المانع ولو بجهات خارجيّة كذلك. وهذا نظير ما لو كان أحد المتبايعين مديوناً للآخر، ناكلاً عن أدائه ، فحبس الدائن متاعه المبتاع لاستيفاء دينه، فإنّ جواز ذلك لايوجب مضادّته لمقتضى المغاوضة، بل هي صحيحة ووجب على المديون تسليم العوض وعدم النكول في مقابل نكول الآخر لاستيفاء دينه.

ففي المقام لايكون ترك التسليم ولاحكم الشرع به، منافياً لمقتضى المعاوضة

بعد ما كان ذلك لغرض آخر خارج عن المعاملة ومقتضاها.

وإن شئت قلت: إنّ البائع قادر على التسليم وغير ممتنع عنه بشرط رجوع المشتري عن قصد التخمير، فنكول البائع إنّما هو بتقصير من المشتري وتسبيب منه، وفي مثله لايكون النكول منافياً لمقتضى المبادلة، بل يجب عليه تسليم الثمن و لايجوز له النكول في مقابل نكوله المسبّب عن تقصيره.

نعم، لايبعد الاستناد إلى رواية تحف العقول على البطلان لولا ضعفها، لاإلى الفقرة التي ذكرها شيخنا الأعظم في أوّل مكاسبه وفي المقام [1]، بل إلى فقرة أخرى ساقطة عن قلمه الشريف، أو النسخة التي كانت عنده. فما هو الموجود في التحف هكذا: «وكذلك كلّ بيع (مبيع ظ) ملهوّ به، وكلّ منهي عنه ممّا يتقرّب به لغير الله أو يقوى به الكفر والشرك من جميع وجوه المعاصي وباب من أبواب الضلالة، أو باب من أبواب الباطل، أو باب يوهن به الحقّ، فهو حرام محرّم حرام بيعه وشراؤه وإمساكه وملكه...» [2].

بأن يقال: إنّ أبواب الباطل تشمل مطلق المعاصي، سيّما مع وقوعها في مقابل أبواب الضلالة، وباب يوهن به الحقّ.

فالحديث متعرّض لما يوجب الضلالة، ككتب الضلال وبيع القرطاس لذلك.

ولما يوجب الوهن في الإسلام، كبيع السلاح لأعداء الدين، ومنه بيع العنب مثلاً ممّن يجعله خمراً ويبيعه علناً في شوارع المسلمين، أو جنب المشاهد المعظّمة، ممّا يوجب الوهن في الإسلام.

١ـ راجع المكاسب: ٢ و ١٩، بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

٢ـ راجع تحف العقول: ٣٣٣، جهات معايش العباد، نقله ـ قدّس سرّه ـ مع اختلاف يسير.

ولما يكون بـاباً من أبواب الباطـل وهو سائر المعاصي، ولهذا أطلـق الباطل على كثير منها في الأخبار كالقمار و الشطرنج والسماع ونحوها:

ففي رواية الفضيل قال: سـألت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ عن هذه الأشياء التي يلعب بها الناس: النرد و الشطرنج حتى انتهيت إلى السِدر[1]، فقال: «إذا ميّز الله الحقّ من الباطل مع أيهما يكون؟» قلت: مع الباطل، قال: «فما لك وللباطل» ؟[2]

وقد فسّر قوله تعالى: ﴿لاتَأْكُلُوا أَمْوالَكُمْ بَيْنَكُـمْ بِالْباطِلِ﴾ بالسرقة والقمار ونحوهما[3].

وجه الدلالة على البطلان أنّ الظـاهر كما قالوا أنّها سيقت لإفادته، مضافاً إلى أنّ العرف يرى التنـافي بين تحريم المعاملة ومبغوضيّتهـا، وبين تنفيذها و إيجاب الوفاء بها. هذا في غير بيع الخمر والتمر ممّن يشتري للتخمير، وأمّا فيه فالظاهر من الروايات المستفيضة الحاكية للعن رسول الله ﷺ الطوايف الدخيلة في شرب الخمر، مبغوضيّة اشتراء العنب للتخمير ولو بإلغاء الخصوصيّة عرفاً لو لم نقل بفهم العرف منها مبغوضيّة البيع ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً.

ومع مبغوضيّة الاشتراء، أو هو مع البيع بعنوانهما، يستبعد تنفيذ المبايعة بل يكون الجمع بينهما من قبيل الجمـع بين المتنافيين عرفاً، وقد عـرفت أنّ الحرمة فيها ليست مقدّمية[4].

والفـرق بينه وبين مـا تقـدّم من تصحيـح البيع المنطبق عليـه عنـوان محرّم،

١ـ في المجمع، السِدّر كعِبَر لعبة للصبيان (منه ـ قدّس سرّه ـ).

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٢، كتاب التجارة، الباب ١٠٤ من أبواب مايكتسب به، الحديث٣.

٣ـ الآية الكريمـة في سورة النساء(٤)، رقمها: ٢٩. راجع جوامـع الجامع١/ ٢٥١ (ط.القديم: ٨٤). وراجع أيضاً مجمع البيان ٤ـ٣/ ٥٩، وتفسير أبي الفتوح الرازي ٣/ ٣٦٩.

٤ـ راجع ص١٩٥ من الكتاب.

واضح.

ودعوى أنّ التحريم دليل على الصحّة [1]، في غير محلّها، فإنّ المبغوض هو المعاملة العقلائيّة الرائجة بينهم من بيع الخمر و العنب للتخمير وأمثالها، ومع مبغوضيّته لامحالة يتصدّى الشارع لدفعه في عالم التشريع وهو ملازم لردعه، سيّما أنّ الردع موجب لتقليل مادّة الفساد، والتنفيذ موجب لتكثيرها، لأنّ كثيراً من الناس يرتكبون بعض المعاصي ويتنزّهون عن أكل مال الغير بغير حقّ واشتغال ذمّتهم به.

حكم المبيع إذا أمكن أن يقصد به الحرام

النوع الثالث: ما يمكن أن يقصد به الحرام، أي ماله شأنية ذلك.

والأقوى بحسب القواعد عدم حرمته بهذا العنوان وصحّة المعاملة عليه.

وبيع السلاح لأعداء الدين ليس من مستثنيات هذا العنوان، بل له عنوان خاصّ ينبغي البحث عنه مستقلاً:

فنقول: ينبغي تقديم أمر قبل النظر إلى الأخبار، وهو أنّ موضوع البحث ليس مطلق ما ينطبق عليه عنوان السلاح كائناً ما كان، بل الموضوع ما كان سلاح الحرب فعلاً، وهو يختلف بحسب الأزمان، فربّما كان شيء في زمان ومكان سلاح الحرب دون آخر، ففي الأزمنة القديمة كانت الأحجار الخاصّة والفلاخن والأخشاب آلة له، ثمّ انقرض زمانها وخرجت تلك الآلات عن صلاحيّة السلاح فقامت مقامها أسلحة أخرى كالسيف والرمح والعمود والنيزك والترس والدرع

١ـ يستظهر من عبارة المكاسب للشيخ الأعظم: ١٩، في حرمة بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

ونحوها، ثمّ انقرضت هي وقامت مقامها غيرها إلى هذه الأعصار.

فالمراد من السلاح في موضوع البحث سلاح اليوم، أي الذي يستعمل في الحروب لا ما انقرضت أيّامه وخرجت عن الاستعمال فيها.

فإن أراد بعض أعداء الدين وأهل الحرب حفظ الأسلحة القديمة لقدمتها وكونها عتيقة، لامانع من بيعها وخارج عن موضوع بحث بيع السلاح من أهل الحرب بلا ريب كما لايخفى.

وكذا ليس المراد مطلق أعداء الدين، فإنّ كلّ مخالف لنا في ديننا فهو عدوّنا في الدين، لكن موضوع البحث أخصّ منه وهو الدولة المخالفة للإسلام أو الطائفة الكذائية، فلا ينبغي الكلام في جواز بيعه من يهودي في بلد المسلمين تابع لهم لولا جهات أخر.

بيع السلاح من أعداء الدين

ثمّ اعلم أنّ هذا الأمر، أي بيع السلاح من أعداء الدين، من الأمور السياسيّة التابعة لمصالح اليوم، فربّما تقتضي مصالح المسلمين بيع السلاح بل إعطاءه مجّاناً لطائفة من الكفّار.

وذلك مثل ما إذا هجم على حوزة الإسلام عدوّ قويّ لايمكن دفعه إلّا بتسليح هذه الطائفة، وكان المسلمون في أمن منهم، فيجب دفع الأسلحة إليهم للدفاع عن حوزة الإسلام وعلى والي المسلمين أن يؤيّد هذه الطائفة المشركة المدافعة عن حوزة الإسلام بأيّة وسيلة ممكنة.

بل لو كان المهاجم على دولة الشيعة دولة المخالفين مريدين قتلهم وأسرهم

وهدم مذهبهم، يجب عليهم دفعهم ولو بوسيلة تلك الطائفة المأمونة.

وكذا لـو كانـت الكفّار من تبعـة حكومـة الإسلام ومـن مستملكاتها وأراد الوالي دفع أعدائه بهم، إلى غير ذلك ممّا تقتضي المصالح.

وربّما تقتضي المصالح تـرك بيع السلاح وغيره ممّـا يتقوّى به الكفّـار مطلقاً، سواء كان موقع قيام الحرب أو التهيّؤ له أم زمان الهدنة والصلح والمعاقدة.

أمّـا في الأوّلين فواضـح، وأمّا في الأخيرة فحيث خيـف على حوزة الإسـلام ولو آجـلا، بأن احتمل أنّ تقويتهم مـوجبة للهجمة على بـلاد المسلمين والسلطة على نفوسهم وأعـراضهم.فنفس هذا الاحتمال منجّزة في هـذا الأمر الخطير، لايجوز التخطّي عنه فضلاً عن كون تقويتهم مظنّة له أو في معرضه.

ولافـرق في ذلك بين الخوف على حـوزة الإسـلام من غير المسلمين، أو على حوزة حكومة الشيعة من غيرها، كانت المخافة عليها من الكفّار أم المخالفين.

فلو كـانت للشيعـة الإماميـة حكومـة مستقلّة ومملكـة كذلك، كما في هـذه الأعصار ــ بحمد الله تعالى ــ ، وكـانت للمخالف أيضـاً حكومة مستقلّـة، وكان زمان هدنة ومعاقدة بين الـدولتين لكن خيف على المذهب ودولته منهم ولو آجلاً، لايجوز تقويتهم ببيع السلاح ونحوه.

وبالجملة إنّ هذا الأمر من شؤون الحكومة والدولة، وليس أمراً مضبوطاً، بل تابع لمصلحة اليوم ومقتضيات الوقت، فلا الهدنة مطلقاً موضوع حكم لدى العقل ولا المشرك والكافر كذلك.

والتمسّك بالأصول والقواعد الظاهريّة في مثل المقام في غير محلّه.

والظاهر عدم استفادة شيء زائد ممّا ذكرناه من الأخبار. بل لو فرض إطلاق لبعضهـا يقتضي خـلاف ذلك، أي يقتضي جـواز البيع فيما خيف الفسـاد وهـدم

أركان الإسلام أو التشيّع أو نحو ذلك، لامناص عن تقييده أو طرحه، أو دلّ على عدم الجواز فيما يخاف في تركه عليهما كذلك، لابدّ من تقييده وذلك واضح.

فمن الأخبار: حسنة أبي بكر الحضرمي، أو صحيحته، قال: دخلنا على أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ فقال له حكم السرّاج: ما تقول فيمن يحمل إلى الشام السروج وأداتها؟ فقال: «لابأس، أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله ﷺ إنكم في هدنة، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السروج والسلاح»[1].

ورواية هند السّراج، قال: قلت لأبي جعفر ـ عليه السلام ـ : أصلحك الله، إنّي كنت أحمل السلاح إلى أهل الشام فأبيعه منهم، فلمّا عرّفني الله هذا الأمر ضقت بذلك، وقلت: لاأحمل إلى أعداء الله، فقال: «احمل إليهم، فإنّ الله يدفع بهم عدوّنا وعدوّكم، يعني الروم، وبعهم. فإذا كانت الحرب بيننا فلاتحملوا، فمن حمل إلى عدوّنا سلاحاً يستعينون به علينا فهو مشرك»[2].

وهاتان الروايتان صارتا منشأ للقول بالتفصيل [3]، تارة بين زمان الهدنة وغيره مطلقاً، وأخرى التفصيل كذلك في خصوص البيع من المخالفين والأخذ بإطلاق ما تأتي للمنع عن البيع من الكفّار.

والتحقيق: أنّ الروايتين قاصرتان عن إثبات هذا التفصيل في المقامين، لأنّ السؤال فيهما عن حمل السلاح إلى الشام في عصر الصادقين ـ عليهما السلام ـ، وهو عصر لم تكن للشيعة الإماميّة مملكة مستقلّة وحكومة على حدة، بل كان المسلمون كافّة تحت حكومة واحدة هي سلطنة خلفاء الجور ـ لعنهم الله ـ فلم يكن في حمل

١ـ الوسائل ١٢/ ٦٩، كتاب التجارة، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ الكافي ٥/ ١١٢، كتاب المعيشة، باب بيع السلاح منهم، الحديث ٢؛ والوسائل ١٢/ ٦٩ كتاب التجارة، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣ـ راجع الحدائق ١٨/ ٢٠٨، كتاب التجارة، بيع السلاح لأعداء الدين.

السلاح إلى الشام خوف على حوزة الشيعة وبلادهم، لعدم الموضوع لهما، ولهذا نزّلهم منزلة أصحاب رسول الله ﷺ حيث إنّ كلّهم جمعيّة واحدة تديرهم حكومة واحدة لم تكن في تقويتها تقوية على خلاف حوزة الشيعة الإمامية وحكومتها لعدم تشكيلهما، بل كانت تقوية للمسلمين مقابل الكفّار، كما أشار إليه في الرواية الثانية.

فلايجوز التعدّي عن مثل تلك الهدنة التي كانت كهدنة في عصر أصحاب الرسول ﷺ إلى مطلق الهدنة والسكون، كما إذا كانت لنا سلطنة مستقلّة ودولة على حدة، ولهم كذلك، و كانت بيننا هدنة وتعاقد ومع ذلك يكون في تقويتهم فساد أو مظنّته بل احتماله بحيث خيف على دولة التشيّع وحكومته من ذلك.

ويستفاد من تعليل الثانية أنّ كلّ مورد يدفع عدوّ قويّ بعدوّ مأمون منه، يجوز بيع السلاح منه لدفعه.

وكيف كان، لايمكن القول بجواز بيع السلاح ونحوه من الكفار أو المسلمين المخالفين بمجرد عدم الحرب والهدنة، بل لابدّ من النظر إلى مقتضيات اليوم وصلاح المسلمين والملّة. كما أنّ في عصر الصادقين ـ عليهما السلام ـ كان من مقتضيات الزمان جواز دفع السلاح إلى حكومة الإسلام و جنودها لمدافعة المشركين من غير ترقّب فساد عليه، وكلّما كان كذلك يجوز بل قد يجب، فلايستفاد منهما أمر زائد عمّاهو مقتضى حكم العقل كما تقدّم.

ومنها: صحيحة علي بن جعفر عن أخيه موسى ـ عليه السلام ـ، قال: سألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة؟ قال: «إذا لم يحملوا سلاحاً فلابأس»[١].

و رواية الصدوق في وصية النبي ﷺ لعلي ـ عليه السلام ـ قال: «يا علي، كفر بالله

١ـ الوسائل ١٢/ ٧٠، كتاب التجارة، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

العظيم من هذه الأمّة عشرة» إلى أن قال: «وبائع السلاح من أهل الحرب»[1].

وهما صارتا منشئاً لقول جمع بعدم جواز البيع منهم مطلقاً.

والتحقيق: عدم إطلاقهما لما تقدّم، ولا لعدم الجواز فيما إذا لم يكن خوف منهم ولا في تقويتهم احتمال ضرر على المسلمين كما لو كانوا تحت سلطة الإسلام بحيث لايخاف منهم أصلاً.

أمّا الثانية فلأنّ الحكم فيها معلّق على أهل الحرب، والظاهر المتفاهم منهم: الجماعة المستعدّون للحرب ولم تكونوا منقادين للمسلمين وتكون مباينة بينهم و بين المسلمين.

ومعلوم أنّ أهل الحرب، أي الطغاة على المسلمين، يخاف منهم على حوزة الإسلام أو على نفوس المسلمين أو طائفة منهم، سيّما مع قوله ﷺ: «كفر بالله العظيم»، الذي لايقال إلّا إذا كانت المعصية عظيمة.

واحتمال أن يكون المراد بأهل الحرب مطلق الخارج عن الذمّة كيهودي خرج عنها في بلد المسلمين، مقطوع الفساد.

وأمّا الأولى فمع إمكان المناقشة في إطلاقها بأن يقال: إنّها بصدد بيان جواز حمل مال التجارة غير السلاح، لا بيان عدم جواز بيع السلاح حتّى يؤخذ بإطلاقها، إنّ موردها حمل السلاح إلى ممالك المشركين المباينين للمسلمين في الحكومة والسلطنة. والمشركون المجاورون للمسلمين في ذلك العصر، وهم مورد السؤال بحسب الطبع، من ألدّ أعداء المسلمين، وكانت بينهما المخالفة والمباينة، وفي مثله لايجوز سواء كان الحمل إلى الكفّار أو إلى المخالفين.

١ـ الوسائل ١٢/ ٧٠، كتاب التجارة، الباب ٨من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

والظاهر من المباينة التي ذكرت في رواية الحضرمي هي المقابلة للهدنة التي كانت بين أصحاب رسول الله ﷺ، أي عدم الاجتماع تحت راية واحدة وتمايز الفريقين في الحكومة والسياسة.

وفي مثله لايجوز حمل السلاح لا إلى الكفّار ولا إلى المخالفين.

كما أنّه إذا كانت الهدنة بالمعنى المتقدّم المشار إليه في الرواية، أي نحو هدنة أصحاب رسول الله ﷺ وكان بلاد المشركين تحت راية سلطان الإسلام وحكومة المسلمين، وكانت في تقويتهم تقوية جنود الإسلام وحدوده، يجوز البيع منهم، لعدم دليل على المنع بل قيام الدليل على الجواز وهو قضية اقتضاء صلاح حوزة الإسلام والمسلمين، بل لاتبعد استفادته من رواية الحضرمي وهند السرّاج [١] بدعوى أنّ موضوع جواز حمل السلاح هو الهدنة وكون المسلمين والكفّار بمنزلة أصحاب رسول الله ﷺ المخلوطين من المنافقين والمؤمنين، فالميزان هو الهدنة بهذا المعنى من غير خصوصيّة للمخالفين.

فالمتحصّل من الروايات عدم الفرق بين المخالفين وغيرهم في الحكم، وعدم التفصيل بين الهدنة والمحاربة كما نسب إلى المشهور [٢].

وفي زمان الهدنة بالمعنى المتقدّم يجوز البيع مطلقاً من مخالف ومشرك، كما يجوز فيها إذا كان الطرف مدافعاً عن حوزة الإسلام أو التشيّع مع الأمن منه كما هو مفاد رواية السرّاج و موافق لحكم العقل.

ولايجوز في زمان عدم الهدنة بالمعنى المتقدّم وهو زمان البينونة وامتياز الحكومات بعضها من بعض سواء كانت بينها تصالح وتعاقد أم لا، من غير فرق

١ـ راجع الوسائل ١٢/ ٦٩، كتاب التجارة، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديثان ١ و٢.

٢ـ الناسب هو صاحب الحدائق ١٨/ ٢٠٦، في بيع السلاح من أعداء الدين.

بين أن تكون الهدنة كذلك بين أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ ومعاوية ـ عليه اللعنة ـ أو بينه وبين الكفّار.

وقد عرفت عدم إطلاق لرواية علي بن جعفر والرواية الحاكية عن وصيّة النبي ﷺ.

نعم، مقتضى إطلاق رواية السّراد عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: قلت له: إنّي أبيع السلاح، قال: فقال: «لاتبعه في فتنة» [1]، ورواية الصيقل، قال: كتبت إليه: إنّي رجل صيقل أشتري السيوف وأبيعها من السلطان، أجائز لي بيعها؟ فكتب: «لابأس به» [2]، جواز البيع في غير مورد الفتنة، وجوازه من السلطان مطلقاً.

لكنّهما إن سلم إطلاقهما مقيّدتان بحكم العقل القطعي بما إذا لم يخف على حوزة الإسلام أو الشيعة، وبرواية أبي بكر الحضرمي المفصّلة بين عصر الهدنة والمباينة بالمعنى المتقدّم.

مع إمكان المناقشة في إطلاق الثانية بأنّ الظاهر منها أنّ المراد بالسلطان هو السلطان المخالف، فموردها مورد الهدنة التي ذكرها في رواية الحضرمي.

وفي الأولى بأنّ الظاهر منها السؤال عن تكليفه الشخصي في ذلك العصر، ولم يكن البيع من الكفّار المستقلّين في الحكومة مورد ابتلائه، بل كان بائعاً للسلاح

١ـ راجع الكافي ٥/ ١١٣، كتاب المعيشة، باب بيع السلاح منهم، الحديث ٤؛ والاستبصار ٣/ ٥٧، باب كراهية حمل السلاح...، الحديث ١؛ والتهذيب ٦/ ٣٥٤، باب المكاسب، الحديث ١٢٨؛ والوسائل ١٢/ ٧٠، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. وفيه عن السرّاج. وفي الوافي، المجلد الثالث الجزء العاشر: ٢٩، نقله ثمّ قال بعده: «بيان: في الاستبصار عن السّراد عن رجل عن أبي عبدالله. وكأنّه الصواب، لأنّ السّراد لا يروي عنه ـ عليه السلام ـ بلاواسطة».

٢ـ الوسائل ١٢/ ٧٠، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

في داخلة مملكة الإسلام، والمراد بالفتنة هي الفتنة الحاصلة بين طائفتين من المسلمين لابين المسلمين وغيرهم، فإنّه لامعنى لعدم الجواز من المسلمين في الصورة، مع أنّه في رواية السرّاج صرّح بالجواز في صورة مدافعة المسلمين عن الكفّار.

وبالجملة، لاإطلاق فيها يشمل جوازه من المشركين المستقلّين في الحكومة أو المخالفين المستقلّين فيها.

والإنصاف أنّه لايستفاد من الروايات شيء وراء حكم العقل.

ثمّ إنّ الكلام في بطلان المعاملة كالكلام في بطلان معاملة بيع العنب للتخمير أو ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً. فالأرجح البطلان كما تقدّم[1]. فلو قلنا في المقام بالصحّة فلوالي المسلمين نقض البيع حسب ما تناسب المصالح العامّة.

١ـ راجع ص٢٢٢ من الكتاب.

القسم الثالث:



الاكتساب بما لا منفعة فيه معتدّاً بها عند العقلاء



القسم الثالث:

الاكتساب بما لا منفعة فيه معتدّاً بها عند العقلاء

ولعلّ عدّ هذا القسم في عداد الأنواع المحرّمة لإمكان التمسّك بحرمة نفس المعاملة بقوله تعالى: ﴿لاتأكُلُوا أمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾.[1]

بدعوى شمول الأكل بالباطل لتملّك مال الغير بلا مال في قباله، فيصدق على بيع البائع ونقله مالامالية له إلى غيره بعوض لـه ماليّة ـ باعتبار تضمّنه لنقل المال، أي العوض إلى نفسه ـ أنّه أكل مال المشتري ـ أعني تملّكه ـ بالباطل، فيكون حراماً بمقتضى الآية .

و إمكان التمسّك بها لحرمة الثمن لابعنوان التصرّف في مال الغير بل بعنوان أكل المال بالباطل، بدعوى ظهورها في أنّه محرّم بهذا العنوان.

ويمكن المناقشة في الأولى بأنّ الأكل بالباطل و إن كان كناية ولايراد به الأكل مقابل الشرب، لكن لايستفاد منه إلاّ سائر التصّرفات الخارجيّة نظير الشرب واللبس، لامثل إنشاء البيع والصلح ونحوهما ممّا لايعدّ تصرّفاً عرفاً، ولاأظنّ أن يلتزم أحد بحرمة إنشاء المعاملة على مال الغير مع عدم رضا صاحبه، مع وضوح حرمة التصرّف في مال الغير بلا رضاه. فشمول الآية لمثل التملّك الإنشائي ممنوع.

1ـ سورة النساء(٤)، الآية ٢٩.

وفي الثانية بأنّ الظاهر أنّ الباطل عنوان انتزاعي من العناوين المقابلة للتجارة التي هي حقّ، مثل القمار والسرقة والخيانة ونحوها.

فأكل المال بالقمار حرام لكونه أكل مال الغير بلاسببيّة التجارة التي جعلها الشارع ولوبإمضاء ما لدى العقلاء سبباً للنقل، فلايكون حراماً تارة بعنوان كونه مال الغير الذي لم ينتقل إليه بسبب شرعي، وأخرى بعنوان كونه باطلاً، بل الباطل عنوان مشير إلى العناوين الأخر.

نعم، نفس عنوان القمار حرام مستقلّ، وأخذ الثمن في مقابل مالامنفعة له حرام من جهة كونه تصرّفاً فيه بلا سبب ناقل، لا لانطباق عنوان آخر عليه حتّى يكون محرّماً بعنوانين.

وربّما يتمسّك للتحريم برواية تحف العقول، حيث إنّ ظاهر صدرها وهو قوله: «وأمّا تفسير التجارات في جميع البيوع ووجوه الحلال من وجه التجارات التي يجوز للبائع أن يبيع ممّا لايجوز له، وكذا المشتري الذي يجوز له شراؤه ممّا لايجوز، فكلّ مأمور به...»[1].

حصر جميع الأقسام المحلّلة في الضابط الذي يذكره بعد ذلك للمحلّلات، وما لامنفعة فيه خارج عنه لعدم صلاح الناس فيه، فإذا خرج منه دخل في المحرّم بمقتضى ما مرّ من ظهور صدرها في عدم خروج شيء من أقسام المحلّل عن الضابط[2].

وفيه: أنّ الرواية متعرّضة لوجوه التجارات العقلائيّة المتعارفة بين الناس كالأمثلة المذكورة فيها في شقّي الصحّة والفساد، وليست متعرّضة لما لاصلاح و

١ـ تحف العقول/ ٣٣٢، جوابه ـعليه السلام ـ عن معايش العباد

٢ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي ـرحمه الله ـ: ٥٧، النوع الثالث مالامنفعة فيه محلّلة... .

لافساد فيها كما هو مفروض المقام، لعدم إقدام العقلاء على مثلها فلم تكن للتعرّض لها فائدة معتدّ بها. ويشهد له قوله في صدرها سأله سائل فقال: كم جهات معايش العباد التي فيها الاكتساب والتعامل بينهم ووجوه النفقات؟ فقال: جميع المعايش كلّها من وجوه المعاملات فيما بينهم ممّا يكون لهم فيه المكاسب أربع جهات ....

فهي متعرّضة لما فيه الصلاح أو فيه الفساد محضاً أو من جهة من الجهات.

إن قلت: إنّ مقتضى إعطاء الضابط ذكر جميع المعاملات، وإنّما ذكر ضابط المحلّل، وما كان في مقابله هو محرّم، والضابط المذكور في المحرّم مفهوم الضابط المتقدّم. وإنّما ذكر مصداق المتعارف للمفهوم وترك ما لايتعارف من المعاملات وما لا منفعة فيه عرفاً أصلاً، إذ عدم المنفعة يكفي في ردعهم عنها وعدم إقدامهم عليها، فلم يكن كثير اهتمام في ذكرها والردع عنها، بخلاف ما له منفعة عرفيّة و لو محرّمة، لإقدام الناس عليها[1].

قلت: ليس في الرواية شيء يمكن أن يدّعى أنّ له مفهوماً، بل ذكر فيها أوّلاً بنحو الإجمال أنّ المكاسب منها حرام و منها حلال، ثمّ ذكر تفسير التجارات بنحو الإجمال أيضاً بقوله: وتفسير التجارات... مقدّمة لبيان التفصيل، وأشار إلى المحلّل والمحرّم بحيث فهم منه أنّه بصدد بيان كلا الضابطين، وفي مثله لم يكد أن يكون الكلام دالاّ على المفهوم لو فرضت دلالته عليه في سائر الموارد.

مضافاً إلى أنّ النكتة التي صارت سبباً لترك ذكر مالامنفعة له في قسم المحرّمات، وهي كفاية عدم الداعي للناس في إيقاع هذا النحو من المعاملة في ردعهم عنها، يمكن أن تكون نكتة لعدم التعرّض لها في الضابطين.

١ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي ـ رحمه الله ـ: ٥٨.

وإنّما تعرّضنا لما ذكر مع عدم صلوح الرواية لإثبات حكم، لتعرّض بعض أعيان المدقّقين لها بما لامزيد عليه[1]. وفي كلامه الشريف موارد نقض وإبرام تركناها مخافة التطويل.

فتحصّل ممّا ذكر أنّ عدّ هذا النوع في المقام لايخلو من وجه، وإن كان الأقوى ما عرفت.

سرد أنحاء ما لامنفعة فيه

ثم إنّ ما لامنفعة معتدّ بها لدى العقلاء على أنحاء:

منها: مالامنفعة له مطلقاً لاعاجلاً ولاآجلاً، ولايرجى منه المنفعة كذلك، ولايكون في نفس المعاملة به منفعة عقلائية، أو غرض عقلائيّ نوعيّ أو شخصي، كما لو توهّم المتعاملان منفعة فيما لانفع له فأوقعا المعاملة ثمّ انكشف الخلاف.

ومنها: مالامنفعة فيه مطلقاً، لكن كان للمشتري غرض عقلائيّ نوعيّ أو شخصيّ في إشترائه، كما لو هجمت الهوامّ المؤذية بالزراعات على مملكة فتعلّق غرض الوالي بدفعها من ناحية اشترائها بثمن غال تشويقاً إلى جمعها، أو على مزرعة شخصيّة فأراد صاحبها ذلك.

ومنها: ماله منفعة لايعتدّ بها العقلاء، فحينئذ تارة تكون بحيث يعدّ بلا منفعة لديهم، وأخرى تكون له منفعة لكنّها نادرة قلّما يتّفق الانتفاع بها.

ثمّ قد يكون عدم النفع لخسّته كالخنفساء مثلاً، أو لقلّته كحبّة من الحنطة فإنّ لها منفعة بمقدارها لكن لاتعدّ منفعة عقلائيّة.

وقد تكون له منفعة عقلائيّة لكن ابتذاله وكثرته جعله كما لامنفعة له

---

١ ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي ـ رحمه الله ـ : ٥٨.

ولايقابل لذلك بالمال، كماء الشطوط لسكّان سواحلها.

حكم الصورة الأولى ممّا لامنفعة فيه

فعلى أوّل الفروض فإن كان عدم المنفعة لخسّته فلاينبغي الإشكال في بطلانها، وهو المتيقّن من معقد الإجماع المحكي عن المبسوط [1] وغيره.

ويدلّ عليه مضافاً إلى ذلك، عدم صدق واحد من عناوين المعاملات عليها، لأنّ حقيقة المعاوضة ونحوها كالهبة مجّاناً متقوّمة بتبديل الإضافات الخاصّة.

فالبيع عبارة عن مبادلة مال بمال، أو عين بعين لامطلقاً ـ فإنّ المبادلة المطلقة لامعنى لها ـ ولا في ذاتها أو أوصافها الحقيقيّة ولا في مطلق الإضافات، بل في إضافة خاصّة هي إضافة الملكيّة أو الأعمّ منها ومن إضافة الاختصاص.

والهبة عبارة عن تمليك عين مجّاناً أو مقابل تمليك عين مثلاً، وحقيقتها أيضاً نقل الإضافة الخاصّة أو تبديلها. وسيأتي التفصيل في مظانّه ـ إن شاء الله تعالى ـ [2]. ويأتي أيضاً بيان الحال في بيع الكلّي في الذّمة ممّا قد يقال: إنّه ليس من قبيل التبادل في إضافة الملكيّة.

ولوقلنا بأنّ البيع تمليك عين بعوض وأمثال ذلك، لايوجب فرقاً فيما نحن بصدده.

وكيف كان، فمع عدم اعتبار العقلاء الملكيّة أو الاختصاص لشيء بالنسبة

١ـ الحاكي هو صاحب مفتاح الكرامة ٤/ ٤٠، في بيع مالاينتفع به من المتاجر، وراجع المبسوط ٢/ ١٦٦و ١٦٧، كتاب البيوع، في حكم ما يصحّ بيعه وما لايصحّ.

٢ـ راجع كتاب البيع للمؤلّف ـ قدّه ـ ١/ ١٢ ومابعدها، في بيان حقيقة البيع.

إلى شخص، لايمكن تحقّق العناوين المتقوّمة بها وهو واضح، ولاريب في أنّ اعتبار الملكيّة وكذا الاختصاص لدى العقلاء ليس جزافاً وعبثاً بل للاعتبارات العقلائيّة كلّها مناشئ ومصالح نظاميّة ونحوها.

فاعتبار الملكيّة والاختصاص فيما لاينتفع به ولايرجى هي منه رأساً ولايكون مورداً لغرض عقلائيّ نوعيّ أو شخصيّ، لغو صرف و عبث محض.

فمثل البرغوث والقمّل ليس ملكاً لأحد، ولالأحد حقّ اختصاص متعلّق به.

فما ربّما يقال: إنّ للإنسان حقّ اختصاص بالنسبة إلى فضلاته [1]، ليس وجيهاً على إطلاقه.

فالنخامة الملقاة على الأرض ليست ملكاً لصاحبها، ولا له حقّ اختصاص بها، أعرض عنها أم لم يعرض.

وبالجملة، اعتبار الملكيّة وحقّ الاختصاص تابع لجهة من جهات المصالح، وما لانفع فيه مطلقا ولاغرض لأحد في اقتنائه لايعتبر ملكاً ولامختصّاً بأحد.

فأساس المعاملات المتقوّمة بالإضافتين منهدم رأساً، بل الظاهر عدم صدق شيء من عناوين المعاوضات والمعاملات مع فقد الماليّة مطلقاً، فإعطاء قمّل و أخذ برغوث ليس بيعاً ولامعاقدة ولاتجارة لدى العرف والعقلاء، لما عرفت من عدم مناط الاعتبار فيما لانفع ولاماليّة له.

فما قيل من أنّ البيع عبارة عن تبديل عين بعين، من غير اعتبار الماليّة فيها [2]. ساقط لاينبغي أن يصغى إليه.

١ـ ربما يستفاد من مفتاح الكرامة ٤/١٦، المحرمات من المتاجر.

٢ـ راجع حاشية المكاسب للسيّد محمد كاظم الطباطبائي: ١٤، في حرمة التكسّب بما لامنفعة فيه.

كما أنّ توهّم الافتراق بين البيع وبين العقد والتجارة بما قيل: إنّ البيع لو لم يصدق مع عدم الماليّة لكن صدق التجارة ، والعقد لايتوقّف عليها فيكفي في تصحيح المعاملة التمسّك بدليل نفوذهما[1]، غير وجيه، لاشتراك الجميع في عدم الصدق وفي عدم المناط لاعتبار العقلاء، ولأنّ المعاوضة بين العينين لو صدقت عليها عناوين البيع والصلح والإجارة ونحوها، صدقت عليها التجارة والعقد ومع عدم صدق شيء من العناوين الخاصّة كيف تصدقان عليها، بل عدم صدق التجارة ليس بأخفى من عدم صدق البيع، بل لو فرض الشكّ في الصدق كفى في عدم جواز التمسّك بالأدلة أو ببناء العقلاء.

ومن هنا يظهر جواز التمسّك بقوله تعالى : ﴿لاتأكُلُوا أمْوالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالباطِلِ...﴾[2] فإنّ الظاهر منه أنّ الأكل بغير التجارة مطلقاً منهي عنه.

فالأمر دائر بين الامرين لاثالث لهما، فإذا لم تصدق على مورد التجارة عن تراض يدخل في مقابله.

بل لو شكّ في صدق أكل المال بالباطل في مورد لكن علم عدم صدق تجارة عن تراض فيه، يرفع الشكّ عنه وينسلك في الأكل بالباطل. كما أنّه لو فرض الشكّ في صدق التجارة وعلم أنّه أكل المال بالباطل يرفع الشكّ عنه.

فالعلم بكلّ طرف إثباتاً ونفياً رافع للشكّ عن الآخر كذلك، كما هو الشأن في المنفصلتين الحقيقيتين.

نعم، لو فرض صدق الأكل بالباطل وصدق التجارة عن تراض في مورد، يقع التعارض بين صدر الآية وذيلها بناءً على دلالتها على الحكم الوضعي أي

١ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم: ٢٠، في حرمة الاكتساب بمالامنفعة فيه، وحاشية الإيرواني: ١٨.
٢ـ سورة النساء(٤)، الآية ٢٩.

بطلان المعاملة وصحّتها ولا ترجيح لأحدهما.

وأمّا الاستدلال على البطلان بسفهيّة المعاملة[١] فغير وجيه، لأنّ البطلان من ناحيتها على فرض القول به، إنّما هو بعد فرض صدق المعاملة، وأمّا مع عدم الصدق كما في المقام فلاموضوع لها . وسيأتي الكلام في ذلك في بعض الأقسام الآتية.

ويلحق بما تقدّم في البطلان ما لامنفعة عقلائيّة له ولم يتعلّق به غرض عقلائيّ، كما لو اشترى الزيز لاستماع صوته والجُعَل لرؤية تلاعبه مع العذرة.

وذلك لأنّ المعاملة سفهيّة غير عقلائيّة والأدلة العامّة كقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٢]، و﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيعَ﴾[٣]و ﴿تِجارَةً عَنْ تَراضٍ﴾[٤] غير شاملة لها، إمّا لعدم صدق تلك العناوين عليها كما لايبعد ومع الشكّ فالمرجع أصل الفساد، أو لانصرافها عنها فإنّها أدلّة إمضائية لما لدى العقلاء وليست بصدد تأسيس أمر زائد على ذلك، سيّما مثل الأعمال السفهيّة التي هي أضحوكة العقلاء وتتنفّر عنها الطباع السليمة.

فتوهّم شمولها لها[٥] فاسد جداً، كتوهّم عدم الاحتياج إلى الدليل اللفظي في الإمضاء بل يكفي عدم الردع في الكشف عنه، وذلك لأنّ المفروض أنّها ليست عقلائيّة فلاتكون متعارفة ولم تكن كذلك بمرأى ومنظر من الشارع حتّى يستكشف الإمضاء من عدم الردع، بل لو فرض تعارف أمر سفهي بين أراذل

١ـ راجع رياض المسائل ١/ ٥٠٠، الفصل الرابع مالاينتفع به أصلاً.

٢ـ سورة المائدة(٥)، الآية ١.

٣ـ سورة البقرة(٢)، الآية ٢٧٥.

٤ـ سورة النساء(٤)، الآية٢٩.

٥ـ راجع حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ١٨ في ذيل قول المصنّف : النوع الثالث ممّا يحرم الاكتساب به .

الناس لايمكن كشف رضا الشارع عنه لو لم يصل إلينا الردع، لغاية بعد رضاه بما هو سفهيّ تنبو عنه الطباع والعقول السليمة وتتنفّر عنه العقلاء مع كونه مربّي العقول ومتمّم المكارم، بل لايبعد صدق الأكل بالباطل على مثلها.

ويلحق به أيضاً بيع ما لاماليّة له لقلّته كحبّة من خردل، أو لكثرته وشيوعه كالثلج في الشتاء مع عدم تعلّق غرض عقلائيّ بالمعاملة، وذلك أيضاً لسفهيّتها. فلو عاوض منّاً من ثلج بمنّ منه في الشتاء، أو منّاً من ماء بمنّ من تراب في ساحل البحر مع عدم غرض عقلائيّ خارجي، يعدّ سفهاً.

بل لايبعد عدم صدق عنوان المعاملة عليها ولاأقلّ من الشكّ فيه، ولو نوقش فيه فلاريب في انصراف الأدلّة عنها بما تقدّم ذكره.

ويلحق به أيضاً ما له منفعة نادرة جداً بحيث تعدّ لدى العقلاء كلا منفعة لندوره، كما لو سمع أحد أنّ في أقصى البلاد الإفريقية حيّة كان علاج لذعه لذع العقرب فاشترى عقرباً وحفظه لذلك مع عدم احتمال ابتلائه به، فإنّ المعاملة سفهيّة باطلة.

فالميزان في الصحّة عقلائيّة المعاملة و الخروج عن السفهيّة، سواء كانت متعلّقة لغرض شخص خاصّ، كمن ابتلي بمرض لايبتلى به غيره وكان دواؤه شيئاً لايرغب فيه أحد، فإنّ اشتراءه لغرضه عقلائي والمعاملة من أوضح مصاديق المعاملات العقلائيّة وتشملها الأدلّة، أو لأغراض عقلائيّة نادرة لابمثل الأمثلة المتقدّمة.

حكم الصورة الثانية وبيان الضابط الكليّ

وأمّا الثانية من الصور المتقدّمة، أي ما لاتكون له منفعة مطلقاً أو عقلائيّة

لكن كان في المعاملـة غرض عقلائي موجب لاشترائه كالمثـال المتقدّم، فالتحقيق صحّتها وعقلائيّتها.

وذلك لأنّ ماليّة الشيء تابعة وجوداً ومرتبة للعرضة والتقاضا، فما لامنفعة له مطلقاً لـو تعلّق باشترائه وحفظه أو اشترائه و إعـدامه غرض سيـاسيّ أو غيره من الأغراض العقـلائيّة فصـار ذلك منشأ للرغبة إلى اشترائه، أوجبـت تلك الرغبـة وذلك التقاضا حدوث الماليّة فيه. فلو تعلّـق غرض دولة باشتراء مالامنفعة له من ناحية من النواحي لأغراض سياسيّة فأوجدت بقدرتها السوق لذلك المتاع، صار ذا قيمة لدى العقلاء من غير لحاظ أنّ اشتراءه بأيّ غرض كان.

وبالجملة، الشيء صار متموّلاً بمجرّد حدوث التقاضا، ويخرج المتموّل عن كونه كذلك بمعدوميّته مطلقاً، كما أنّ مراتب التموّل أيضاً تابعة لكثرة العرضة أو التقاضا.

فـلاينبغي الإشكـال في صحّة تلـك المعـاملات، وصـدق البيع والتجـارة والعقد عليها، وكذا صدق مبادلة مال بمال. والحكم بالبطلان يحتاج إلى دليل هو مفقود.

ويمكن إدراجها ولو بإلغاء الخصـوصية في صدر رواية تحف العقول، فإنّها وإن تعرّضـت للأشيـاء التي فيها صـلاح العباد أو وجـه من وجوه صـلاحهم في معاشهـم وحياتهم لكن يمكـن أن يقال: الاشتراء لدفـع المضارّ أو جلب منـافع مشروعـة غير كامنـة في نفس المتعلّقـات داخل فيهـا بإلغاء الخصـوصيّـة أو فهم العرف علّة الحكم. ولو نـوقش فيه فالرواية ساكتة عنـه، و لاشبهة في عدم شمول ذيلها لمثل تلك المعاملة المترتّب عليها دفع مضارّ عن العباد أو جلب منافع لهم.

فتحصّل من جميع ما تقدّم ضابط الصحّة والفساد.

وأمّا القول باعتبار كون المنفعة غير نادرة، ولو مع كون الندرة بحيث لم تخرج بها المعاملة عن العقلائيّة، بدعوى اعتباره شرعاً، إمّا لقيام الإجماع عليه [١]، أو لدلالة بعض الروايات، كما عن عوالي اللئالي عن النبيّ ﷺ قال: «لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشحوم فباعوها، وأكلوا ثمنها، وإنّ الله تعالى إذا حرّم على قوم أكل شيء، حرّم عليهم ثمنه[٢]، وعن الدعائم قريب منها» [٣]،وعنه ﷺ أيضاً في حديث: «قاتل الله اليهود، إنّ الله لمّا حرّم عليهم شحومها جملوه (أي أذابوه) ثمّ باعوه وأكلوا ثمنه»[٤]،بناء على أنّ للشحوم منفعة نادرة محلّلة على اليهود فيقال: لولا أنّ المنفعة النادرة كالمعدومة في نظر الشارع، لما منعهم عن بيعه لأجلها، ومثل رواية التحف.

ففيه ما لايخفى. أمّا الإجماع فلأنّ العمدة هو الإجماع المحكي عن المبسوط: كلّ ما ينفصل من الآدمي من شعر ومخاط ولعاب وظفر وغيره، لايجوز بيعه إجماعاً لأنّه لاثمن له ولامنفعة فيه.

وعن موضع آخر منه: فإن كان ممّا لاينتفع به فلا يجوز بيعه بلاخلاف مثل الأسد والذئب وسائر الحشرات[٥].

١ـ راجع المبسوط ٢/ ١٦٦و١٦٧، في فصل حكم مايصحّ بيعه وما لايصح.

٢ـ عوالي اللئالي ١/ ١٨١، الفصل الثامن، الحديث ٢٤٠. وفيه: «أكلوا أثمانها».

٣ـ دعائم الإسلام ١/ ١٢٢، ذكر طهارات الأطعمة والأشربة، وكلتا الروايتين في المستدرك ١٣/ ٧٣، الباب ٦ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٨.

٤ـ الخلاف ٢/ ٨٢، كتاب البيوع، المسألة ٣١١؛ وصحيح مسلم ٢/ ٣٩، كتاب البيوع، باب تحريم الخمر والميتة...، الحديث ٧١ـ١٥٨١؛ وسنن الترمذي ٢/ ٣٨١، أبواب البيوع، باب ما جاء في بيع جلود الميتة، الحديث ١٣١٥؛ وسنن أبي داود ٢/ ٣٠١، كتاب الإجارة، باب في ثمن الخمر والميتة، الحديث ٣٤٨٦.

٥ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٤٠، والمبسوط ٢/ ١٦٦ و ١٦٧، كتاب البيوع. فصل في حكم ما يصحّ بيعه وما لا يصحّ.

وهما كما ترى دعوى الإجماع وعدم الخلاف على ما لامنفعة فيه و لاينتفع به حتّى الثانية، لأنّ المذكورات من قبيل الأمثلة بنظره وتشخيصه لا من معقد الإجماع، ضرورة أنّه لم يدع الإجماع ولم يقم ذلك على عنوان الأسد والذئب وغيرهما، والظاهر من معقدهما ما لاينتفع به مطلقاً وما لامنفعة له كذلك. ولو حملا على عدم الانتفاع العقلائي، كما تقدّم [١] لابأس به، لكن التعدّي إلى ما يكون له المنفعة العقلائيّة النادرة ممّا لاوجه له.

وأضعف منه التمسّك بالروايات ، فإنّها مع الغضّ عن سندها ظاهرة في أنّ اليهود باعوها للمنفعة المحرّمة كما يشعر به التعليل الوارد فيها، مع عدم معلوميّة حليّة بعض المنافع لهم. ورواية التحف متعرّضة للمعاملات المتعارفة، بل يمكن التمسّك بها لصحّة المعاملة في بعض الصور المتقدّمة، فالأقوى هو ما تقدّم [٢].

١ـ راجع ص٢٤٠ من الكتاب.

٢ـ راجع نفس المصدر السابق.

القسم الرابع :



الاكتساب

بما هو حرام في نفسه


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاكتساب بما هو حرام في نفسه

والبحث فيه تارة عن حرمة عنوان الكسب وأنّ الإجارة على المحرّم محرّمة أو لا، وأخرى عن حرمة الثمن بعنوان كونه ثمن الحرام، وثالثة عن حكمه الوضعي. وقد تقدّم أنّ المقصود الأصلي بالبحث هاهنا هوالعنوانان الأوّلان [1]، وأنّ الثالث استطرادي يناسب البحث عنه في شرائط العوضين في الإجارة.

فنقول: يمكن الاستدلال على حرمة نفس الإجارة بقبح الاستيجار والإيجار على معصية الله ـ تبارك وتعالى ـ فكما أنّ نفس الاستيجار والإيجار للقبائح العقليّة، قبيحة بحكم العقل والعقلاء كإيجار شخص ـ والعياذ بالله ـ نفسه أو من يتعلّق به من نواميسه لارتكاب الفاحشة، كذلك هما قبيحتان لمعصية الله التي هي أيضاً من القبائح العقليّة. فالمدعى إدراك العقل قبح عنوان المعاملة على القبائح، وأنّها واسطة لثبوت القبح لنفس المعاملة.

ودعوى [2] أنّ القبح فاعليّ لافعليّ نظير التجرّي، غير وجيهة، ضرورة أنّ عنوان إجارة النواميس قبيح عقلاً ولاينافي ذلك كشفها عن دناءة الفاعل وسوء سريرته وفقدان الشرف والعزّ.

١ـ راجع ص٩ و ٢٠ و ٢٢ من الكتاب.

٢ـ راجع حاشية المكاسب للمحقق النائيني (بقلم الشيخ محمد تقي الآملي ـ رحمه الله ـ) ١/ ٣٠، في حرمة بيع العنب ممّن يعمله خمراً.

ويمكن الاستدلال على حرمة الاستيجار عليها بفحوى أدلّة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بأن يقال: إنّ المستفاد عرفاً من تلك الأدلّة أو من فحواها، أنّ الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف محرّمان، بل مطلق ما يوجب الإغراء على المحرّم والترغيب إليه والتشويق إليه محرّم، سواء ارتكب الطرف أم لا. ولاريب في أنّ استيجار المغنّية للتغنّي والمصوّر للتصوير المحرّم، دعوة لهما إلى إتيان الحرام وتشويق إليه وإغراء عليه، بل قبول الإجارة أيضاً نحو ترغيب للمستأجر إليه.

مضافاً إلى إمكان الاستفادة من قوله ـ تعالى ـ : **﴿المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف...﴾**[1].

بدعوى أنّ العنوانين ليس لصرف معرّفيتهم، بل الآية الكريمة في مقام تعييرهم وتقريعهم وذكر ما هو قبيح عقلاً ومحرّم شرعاً من أعمالهم.

وبدعوى أن لاخصوصيّة لعنوان الأمر بالمنكر، بل المراد أعمّ ممّا يفيد فائدته من الترغيب والتشويق إليه.

وبدعوىٰ أنّه ليس المراد من الأمر بالمنكر ما يرجع إلىٰ ردّ قول رسول الله ﷺ وإلى مخالفته في قوانينه، بل الظاهر أنّ الأمر بالمنكر بالحمل الشائع والنهي عن المعروف كذلك، من صفات المنافقين ويكون محرّماً، سواء كان الغرض ردّ قول رسول الله ﷺ أم لا، تأمّل. وتؤيّده رواية التحف.

نعم بناءً على أنّ المستند فحوى أدلّة الأمر بالمعروف والآية الكريمة، لايستفاد منها حرمة الاستيجار والإجارة بعنوانها، بل المحرّم ما ينطبق عليهما في الخارج، بخلاف ما لو كان المستند الوجه الأوّل ورواية التحف.

وببعض ما تقدّم يمكن الاستيناس بحرمة الثمن أيضاً.

١ـ سورة التوبة (٩)، الآية ٦٧.

ويدلّ عليه قوله : «إنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه» [١].

بتقريب أن لاخصوصية لعنوان الثمن في نظر العرف بل الظاهر منه أنّ تحريم الشيء لايلائم مع تحليل ما يقابله، سواء صدق عليه عنوان الثمن أم كان عنوانه أجراً وأجرة ونحوهما.

وقد تقدّم أنّ الرواية وإن كانت ضعيفة لكن لايبعد استنقاذ مضمونها من سائر الروايات في الأبواب المتفرّقة [٢].

ويمكن الاستدلال على بطلانها ببعض ما تقدّم في بعض المسائل المتقدّمة[٣] بأن يقال: إنّ المحرّم ليس مالاً في نظر الشارع، ولهذا لو منع شخص عن تغنّي جارية مغنّية أو العبد المغنّي ، لايكون ضامناً بالنسبة إلى تلك المنفعة المحرّمة بلاإشكال وإن كانا أجيرين لذلك، وما لايكون مالاً في محيط التشريع لاتكون المعاملة عليه معاملة.

وإن شئت قلت: إنّ سلب الماليّة عن شيء وإسقاطها، دليل على ردع المعاملة به.

ويمكن الاستدلال عليه بوجه آخر، وهو أنّ مقتضى ذات المعاملة لدى العقلاء إمكان التسليم والتسلّم، ومع منع الشارع عن تسليم المنفعة المحرّمة وتسلّمها، لايعقل أن تكون المعاملة نافذة عنده، فمنع التسليم والتسلّم دليل على ردع المعاملة، فتقع باطلة.

والإشكال المتقدّم [٤] في بيع العنب ممّن يعلم أنّه يجعله خمراً، غير وارد في

١ـ عوالي اللئالي٢/ ١١٠، المسلك الرابع، الحديث ٣٠١.

٢ـ راجع ص٢٢ و ٤٣ من الكتاب.

٣ـ راجع ص ١٧٧من الكتاب.

٤ـ راجع ص ١٩٣ ومابعدهامن الكتاب

المقام بما قرّرناه، لأنّه هناك لم يكن تسليم طرف المعاوضة بذاته محرّماً بل المحرّم عناوين أخر منطبقة عليه، وكان للبائع أن يقول: إنّي لاأمتنع عن التسليم بشرط عدم جعله خمراً، فالتقصير متوجّه إلى المشتري، ولم يحرّم الشارع تسليم العنب المقابل في المعاوضة، بخلاف المقام فإنّ تسليم المنفعة التي مقابلة الثمن ومورد الإجارة ممنوع شرعاً.

وبوجه آخر، وهو أنّ الآية الكريمة أعني: ﴿لاتأكُلُوا أموالَكُمْ بينكم بالباطل﴾[1] وإن كان الموضوع فيها البطلان العرفي والعقلائيّ لا الشرعيّ، لكن بتحكيم ما دلّ على نفي الماليّة أو نفي تسليم المنفعة ينسلك في مفاد الآية، فإنّ أخذ مال الغير بلا انتقال منفعة إليه أكل المال بالباطل ويؤيّده النبويّ ورواية التحف.

فائدة استطراديّة

قد جرت عادة القوم بذكر كثير من المحرّمات ممّا من شأنها الاكتساب بها ولو لم يتعارف ذلك، ونحن نذكر منها ما هو المهمّ بنظر البحث إن شاء الله تعالى في ضمن مسائل:

١ـ سورة النساء(٤)، الآية ٢٩.

حرمة التصوير في الجملة

المسألة الأولى: الظاهر عدم الخلاف والإشكال في حرمة التصوير في الجملة.

وعن بعض أنّ في المسألة أقوالاً أربعة: حرمة التصوير مطلقاً من جهة التجسيم وغيره و ذوات الأرواح وغيرها، والتخصيص بالمجسّمة والتعميم من الجهة الثانية، والتخصيص بذوات الأرواح والتعميم من الجهة الأولى، والتخصيص من الجهتين فيكون المحرّم عمل ذوات الأرواح المجسّمات[1].

والأقوى هو الأخير، وهو المتيقّن من معقد الإجماع المحكي[2]. وتدلّ عليه مضافاً إليه الأخبار الآتية.

وأمّا سائر الصوَر فلا دليل على حرمتها، فإنّ الأخبار على كثرتها تدور مدار عنوانين هما التصوير والتمثيل باختلاف التعابير إلاّ رواية النواهي المذكور فيها

١ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي:٦٣؛ وجامع المقاصد ٣/ ٢٣، كتاب المتاجر، حرمة عمل صور المجسّمة والغناء؛ والحدائق ١٨/ ٩٨، كتاب التجارة، المقام الثالث ممّا هو محرّم في نفسه.

٢ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٤٨، كتاب المتاجر، ما نصّ الشارع على تحريمه؛ وجواهر الكلام ٢٢/ ٤١، كتاب المتاجر، في حرمة عمل صور المجسّمة؛ ومجمع الفائدة والبرهان٨/ ٥٤، كتاب المتاجر؛ وجامع المقاصد ٤/ ٢٣، كتاب المتاجر، في تحريم عمل صور المجسّمة.

النقش[1].

ولايبعد أن يكون الظاهر من تمثال الشيء وصورته بقول مطلق هو المشابه له في الهيئة مطلقاً أي من جميع الجوانب لا من جانب واحد.

وتمثال الوجه أو مقاديم البدن تمثاله بوجه لامطلقاً، كما أنّ تمثال خلفه كذلك. و إطلاق التمثال على تمثال الوجه أو المقاديم بنحو من المسامحة كإطلاقه على تمثال الخلف، وإن صار في الأوّلين شائعاً حتّى على خصوص الوجه مع عدم كونه حقيقياً بلا إشكال.

وأمّا الصورة فهي بمعنى الشكل الذي هو الهيئة، وهيئة الشيء ـ كتمثاله ـ ما يكون شبهه في جميع الجوانب. وإطلاقه على النقوش والتصاوير بنحو من المسامحة، ولذا يطلق على تمثال الوجه فقط.

والإطلاق الشائع على النقش والرسم في الروايات [2] ـ على فرض تسليمه وعدم دعوى أنّ الوسائد وغيرها ممّا وردت فيها الروايات لعلّها كانت الصور والتماثيل فيها بنحو التجسيم كهيئة غزال مثلاً نائم أو قائم بحيث كان صدق عليه الغزال المجسّم ـ كان لأجل القرائن، ولهذا لو سئل عن العرف أنّ هذه الصورة أو المثال صورته من جميع الوجوه لأجاب بالنفي، ولاأقل من كون الصدق الحقيقيّ محلاً للشكّ ، سيّما مع الشواهد المذكورة في الجواهر وغيره [3]، وشواهد

١ـ راجع الوسائل ١٢/ ٢٢٠، كتاب التجارة، الباب ٩٤من أبواب ما يكتسب به، الحديث٦.

٢ـ راجع الوسائل ٣/ ٥٦٠، كتاب الصلاة، الباب ٣من أبواب أحكام المساكن، و ٣/ ٣١٧، الباب ٤٥من أبواب لباس المصلّي.

٣ـ راجع جواهر الكلام ٢٢/ ٤١، كتاب التجارة، في حرمة عمل صور المجسّمة، ومفتاح الكرامة ٤/ ٤٨، كتاب المتاجر، في الصور المجسّمة.

أخر تأتي الإشارة إلى بعضها.

الروايات الواردة في المقام

ولـو نوقـش فيما ذكر و ادّعـي الصدق العـرفي في المجسّم وغيره فنقـول: إنّ ظاهر طائفة من الأخبار بمناسبة الحكم والموضوع، أنّ المراد بالتماثيل والصور فيها هي تماثيل الأصنام التي كانت مورد العبادة:

كقوله: «من جدّد قبراً أو مثّل مثالاً فقد خرج عن الإسلام»[١].

وقوله: «من صوّر التماثيل فقد ضادّ الله»[٢].

وفيه احتمال آخر ينسلك به في الطائفة الثانية.

وقوله: «أشدّ الناس عذاباً يوم القيامة رجل قتل نبيّاً، أو قتله نبيّ، ورجل يضلّ الناس بغير علم أو مصوّر يصوّر التماثيل»[٣].

وقوله: «إنّ من أشدّ الناس عذاباً عندالله يوم القيامة المصوّرون»[٤]. وأمثالها.

فإنّ تلك التوعيدات والتشديدات لاتناسب مطلق عمل المجسّمة أو تنقيش الصور، ضرورة أنّ عملها لايكون أعظم من قتل النفس المحترمة أو الزنا

١ـ الوسائل ٢/ ٨٦٨، كتاب الطهارة، الباب ٤٣ من أبواب الدفن، الحديث ١.

٢ـ المستدرك ١٣/ ٢١٠، كتاب التجارة، الباب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

٤ـ صحيح البخاري ٩ـ٧/ ٣٠٧، كتاب اللباس، الباب ٥٠٨، باب عذاب المصوّرين يوم القيامة، الحديث ٨٣٥؛ وصحيح مسلم ٢/ ٣٢٤، كتاب اللباس والزينة، الباب ٢٦، باب تحريم تصوير صورة الحيوان، الحديث ٢١٠٩؛ وسنن البيهقي ٧/ ٢٦٨، كتاب الصداق، باب التشديد في المنع من التصوير.

أو اللواطة أو شرب الخمر وغيرها من الكبائر.

والظاهـر أنّ المراد منها تصـوير التماثيل التـي هم لها عاكفـون، مع احتمال آخر في الأخيرة وهو أنّ المراد بالمصوّرون القائلون بالصورة والتخطيط في الله تعالى، كما هو مذهب معروف في ذلك العصر [١].

والمظنون الموافـق للاعتبار وطبـاع الناس، أنّ جمعـاً من الأعراب بعـد هدم أساس كفرهـم وكسر أصنامهم بيد رسول الله ﷺ وأمره كانت علقتهم بتلك الصور والتماثيل باقية في سرّ قلوبهم، فصنعوا أمثالها حفظـاً لآثار أسلافهم وحبّاً لبقائها، كما نرى حتى اليوم عـلاقة جمع بحفظ آثار المجوسيّة وعبـدة النيران في هذه البلاد حفظاً لآثار أجـدادهم، فنهى النبيّ ﷺ عنه بتلك التشديـدات والتوعيدات التي لاتناسب إلاّ للكفّـار ومن يتلو تلوهم، قمعاً لأسـاس الكفر ومادّة الزنـدقة ودفعاً عن حوزة التوحيد.

وعليه تكون تلك الروايات ظاهرة أو منصرفة إلى ما ذكر.

وعليه تحمل رواية ابـن القدّاح عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «قال أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: بعثني رسول الله ﷺ في هدم القبور وكسر الصور» [٢].

ورواية السكوني عنه، قـال: «قال أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: بعثني رسول الله ﷺ إلى المدينـة فقال: لاتـدع صورة إلاّ محوتها، ولاقبراً إلاّ سـوّيته، ولاكلبـاً إلاّ قتلته» [٣].

فإنّ بعث رسول الله ﷺ أمير المؤمنين لذلك دليل على اهتمامه بـه، والظاهر

١ـ راجع مجمع البحرين ٤ـ٣/ ٣٦٩، في معنى الصور.

٢ـ الوسائل ٣/ ٥٦٢، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٧.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٨.

أنّ الصور كانت صور الهياكل والأصنام ومن بقايا آثار الكفر والجاهليّة.

ولايبعد أن يكون الكلب في الرواية الثانية بكسر اللام، وهو الكلب الذي عرضه داء الكلب وهو داء شبه الجنون يعرضه فإذا عقر إنساناً عرضه ذلك الداء.

وما في بعض الروايات من نكتة نجاسة الكلب أنّ النبيّ ﷺ أمر بقتله[1]، فهو سرّ التشريع على فرض ثبوت الرواية، وإلاّ فلم يأمر النبيّ ﷺ بقتل مطلق الكلاب حتّى كلاب الصيد والماشية، بل جعل لها دية.

كما أنّ ما في رواية السكوني عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: «الكلب الأسود البهيم لاتأكل صيده، لأنّ رسول الله ﷺ أمر بقتله»[2] من سرّ التشريع، فإنّ أمر النبي ﷺ بقتل الكلاب الغير الموذية بعيد جدّاً لايمكن تصديقه.

وأمّا احتمال أن تكون الكلاب أو بعضها مورد تعظيم إناس وعبوديّتهم فبعيد ولم ينقل إلينا، وإن لايبعد شيء من جهّال الناس، كما اتّخذوا البقر والشيطان معبوداً.

ولعلّ أمره بهدم القبور لأجل تعظيم الناس إيّاها بنحو العبادة للأصنام وكانوا يسجدون عليها، كما يشعر به بعض الروايات الناهيّة عن اتّخاذ قبر النبيّ ﷺ قبلة ومسجداً:

فعن الصدوق، قال: قال النبي ﷺ: «لاتتّخذوا قبري قبلة ولامسجداً، فإنّ الله عزّ وجلّ لعن اليهود، حيث اتّخذوا قبور أنبيائهم مساجد»[3].

١ـ الوسائل ٢/ ١٠١٥، كتاب الطهارة، الباب ١٢ من أبواب النجاسات، الحديث ١. وراجع أيضاً المستدرك ١٦/ ١٢٦، كتاب الصيد والذبائح، الباب ٣٢ من أبواب الصيد.

٢ـ الوسائل ١٦/ ٢٥١، كتاب الصيد والذبائح، الباب ٤٥ من أبواب الصيد، الحديث ١.

٣ـ الوسائل ٣/ ٤٥٥، كتاب الصلاة، الباب ٢٦ من أبواب مكان المصلّي، الحديث ٣.

ويشهد له بُعد بعث رسول الله ﷺ أمير المؤمنين لهدم القبور وكسر الصور لكراهة بقائها وسيأتي جواز اقتناء الصور المجسّمات.

وأمّا على ما ذكرناه يكون الحكم على وجه الإلزام كما يساعده الاعتبار.

وتؤيّد ما ذكرناه صحيحة عبد الله بن المغيرة، قال: سمعت الرضا ـ عليه السلام ـ يقول: «قال قائل لأبي جعفر ـ عليه السلام ـ: يجلس الرجل على بساط فيه تماثيل، فقال: الأعاجم تعظّمه وإنّا لنمتهنه»[1] أي نحتقره.

وما عن أبي الحسن ـ عليه السلام ـ، قال: «دخل قوم على أبي جعفر ـ عليه السلام ـ وهو على بساط فيه تماثيل، فسألوه، فقال: أردت أن أهينه».[2]

وفي رواية: «قال جبرئيل: إنّا لاندخل بيتاً فيه تمثال لايوطأ».[3]

فإنّ الظاهر أنّ التحقير والإهانة بالصور في مقابل تعظيم الأعاجم، لأنّهم كانوا يعبدون أصناماً وتماثيل وكانوا يعتقدون أنّها مثال أرباب الأنواع التي يعتقدون أنّها وسائل إلى الله تعالى.

وبالجملة، لاتستفاد من تلك الروايات حرمة مطلق المجسّمات فضلاً عن غيرها، بل هي مربوطة ظاهراً بعمل الأصنام وحفظ آثار الجاهليّة وحفظ عظمتها الموهومة، ولايبعد القول بحرمتها مطلقاً وحرمة اقتنائها لذلك ووجوب محوها.

وأمّا الطائفة الأخرى فالظاهر منها حرمة عمل المجسّمات، وهي ما دلّت على تكليف المصوّر بالنفخ:

كمرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ، قال: «من مثّل تمثالاً

١ـ الوسائل ٣/ ٥٦٣، كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ٣/ ٥٦٣، كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٨.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥.

كلّف يوم القيامة أن ينفخ فيه الروح»[1]. وقريب منها روايات أخر مستفيضة[2]. لأنّ الظاهر منها أنّ الأمر بالنفخ ليس لمطلق التعجيز بلا تناسب، بل كأنّه لم يبق من صورة الحيوان شيء سوى النفخ، فإذا نفخ فيه صار حيواناً، وهو ظاهر في المجسّمة ذات الروح.

وليس مراد من يدّعي[3] أنّها ظاهرة فيها، أنّ نفخ غير المجسّمة أي الأعراض محال، حتى يقال في جوابه تارة بأنّه للتعجيز وهو مع الاستحالة أوقع،وأخرى بإمكان النفخ في الجواهر الموجودة في الصبغ، وثالثة بإرادة تجسيم النقش مقدّمة للنفخ، ورابعة بإمكان ذلك بملاحظة محلّه بل بدونها كأمر الإمام ـ عليه السلام ـ بالأسد المنقوش[4] على ما حكي، إلى غير ذلك.

فإنّها أجنبيّة عن المدّعى لأنّ المراد أنّ الظاهر المتفاهم منها أنّ ما صنعه إذا نفخ فيه صار حيواناً معهوداً، وهو لايكون إلاّ في المجسّمات.

ويؤيّده أنّ المظنون بل الظاهر من بعض الروايات أنّ سرّ التحريم إنّما هو اختصاص المصوّرية بالله تعالى، وهو الذي يصوّر ما في الأرحام، وهو الله الخالق البارئ المصوّر.

فإذا صوّر إنسان صورة ذي روح يقال له: انفخ فيها كما نفخ الله فيما صوّر، إرغاماً لأنفه وتعجيزاً، وهو أيضاً يناسب المجسّمة، كما تشعر به أو تدلّ عليه الرواية المرسلة المحكيّة عن لب اللباب للراوندي، وفيها: «ومن صوّر التماثيل،

١ـ الوسائل ٣/ ٥٦٠، كتاب الصلاة، الباب ٣من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

٢ـ نفس المصدر والباب؛ وأيضاً ١٢/ ٢٢١، كتاب التجارة، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به.

٣ـ راجع الجواهر ٢٢/ ٤٢، كتاب التجارة، في عمل صور المجسّمة.

٤ ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم:٢٣، في حرمة تصوير صور ذوات الأرواح، وأمر الإمام نقل في بحار الأنوار٤٨/ ٤٢، تاريخ الإمام موسى بن جعفر ـ عليه السلام ـ، باب معجزاته، الحديث ١٧.

فقد ضادّ الله»[١]، بناءً على كون المضادّة في مصوّريته، فلايكون في غيرها مضادّة له، لأنّه تعالى لم ينفخ روحاً في غير المجسّمات.

والحاصل أنّ الظاهر من تلك الطائفة هو حرمة عمل المجسّمة من ذي الروح، لاغيره من سائر الصور المتقدّمة، لقصور الأدلّة عن إثبات حرمتها، أمّا ما تقدّمت فلما عرفت.

وأمّا صحيحة محمّد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله -عليه السلام- عن تماثيل الشجر والشمس والقمر، فقال: «لابأس ما لم يكن شيئاً من الحيوان»[٢]، التي ادّعى الشيخ الأنصاري أنّهاأظهر من الكلّ [٣]

فلاظهور فيها رأساً، لعدم معلوميّة وجه السؤال أوّلاً، لاحتمال أن يكون السؤال عن اللعب بها، كما في رواية عليّ بن جعفر عن أخيه موسى -عليه السلام- أنّه سأل أباه عن التماثيل، فقال: «لايصلح أن يلعب بها» [٤]. سيّما مع ما ترى من حمل السؤال المطلق على الاستفتاء من اللعب بها، أو عن اقتنائها، أو عن تزويق البيوت بها، أو عن جعلها في البيت، أو مقابل المصلّي كما في جملة من الروايات.[٥]

ودعوى الانصراف إلى تصويرها [٦] ممنوعة. بل يمكن أن يقال: إنّ السؤال

١ـ المستدرك ١٣/ ٢١٠، كتاب التجارة، الباب ٧٥من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٠، كتاب التجارة، الباب ٩٤من أبواب مايكتسب به، الحديث ٣.

٣ـ كتاب المكاسب:٢٣،، المسألة الرابعة في حرمة تصوير صور ذوات الأرواح....

٤ـ الوسائل٣/ ٥٦٣، كتاب الصلاة، الباب ٣من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٥.

٥ـ راجع الوسائل ١٢/ ٢١٩، كتاب التجارة، الباب٩٤من أبواب ما يكتسب به؛ و٣/ ٣١٧، كتاب الصلاة، الباب ٤٥من أبواب لباس المصلّي؛ و٣/ ٥٦٠، الباب ٣من أبواب أحكام المساكن؛ و٣/ ٤٦١و٤٦٤، البابان ٣٢و٣٣من أبواب مكان المصلّي.

٦ـ راجع المكاسب للشيخ الأعظم:٢٣، في حرمة تصوير صور ذوات الأرواح، وحاشيته للمحقّق السيد محمّد كاظم الطباطبائي:١٨.

عن التماثيل إنّما هو بعد الفراغ عن وجودها، فيكون ظاهراً أو منصرفاً إلى سائر التصرّفات فيها.

وعدم ظهورها في الحرمة ثانياً. وما يقال: إنّ البأس هو الشدّة والعذاب المناسبان للحرّمة [1] كما ترى، فإنّ استعمال «لابأس» في نفي المرجوحيّة والكراهة شائع.

وعدم الإطلاق في ذيلها ثالثاً، لأنّ تماثيل الشجر لو اختصّت بالمجسّمات فإثبات البأس في الحيوان أيضاً كذلك، ولو شملت بالإطلاق النقوش والرسوم فلايكون في عقد المستثنى إطلاق، لكون الكلام مسوقاً لبيان الصدر و عقد المستثنى منه، لاالذيل.

ودعوى اختصاص السؤال بالنقوش بمناسبة عدم تعارف تجسيم الشجر وتالييه [2]، غير وجيهة، لإمكان أن يقال: إنّ المتعارف في تلك الأزمنة هو عمل الحجّاري و تصوير الأشياء بالحجر والجصّ بنحو التجسيم، وأمّا النقش و الرسم فتعارفهما غير معلوم، ولاأقلّ من عدم إحراز تعارف ترسيم المذكورات دون تجسّمها بنحو يوجب الانصراف، فإنكار الإطلاق ضعيف جداً.

ومن بعض ما تقدّم يظهر الكلام في رواية أبي بصير عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ، قال: «قال رسول الله ﷺ: أتاني جبرئيل، فقال: يا محمّد، إنّ ربّك ينهى عن التماثيل» [3]. لعدم معلوميّة متعلّق النهي كما تقدّم.

ويظهر من بعض ما تقدّم أيضاً الكلام في رواية تحف العقول ، حيث قال في

١ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٣٧، كتاب مطلق الكسب والاقتناء، في حرمة التكسّب بعمل الصور.

٢ـ راجع نفس المصدر ٢/ ٣٣٨.

٣ـ الوسائل ٣/ ٥٦٢، كتاب الصلاة، الباب ٣من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١١.

الصناعات المحلّلة: «وصنعة صنوف التصاوير ما لم تكن مثل الروحاني»[1].

فإنّه ــ مضافاً إلى ضعفها ــ في مقام بيان الصنوف المحلّلة لا المحرّمة، فلا إطلاق في عقد المستثنى يشمل المجسّمات وغيرها، وسيأتي بيان معنى المثل واحتمال أن يكون المراد بها الأصنام.

وقد يقال: إنّ أظهر ما في الباب هو رواية الحسين بن زيد، عن الصادق ـ عليه السلام ـ، عن آبائه، في حديث المناهي، وفيها: «ونهى أن ينقش شيء من الحيوان على الخاتم»[2].

وفيه ـ مضافاً إلى ضعف السند[3]، وعدم ذكر ألفاظ رسول الله ﷺ في تلك النواهي بل نقلت نواهيه بنحو الإجمال، وهي مشتملة على المكروهات وغيرها، فلاتدلّ على التحريم، لا لأنّ السياق مانع عن استفادته حتّى يقال مضافاً إلى منع مانعيّته إنّ نواهيه ﷺ كانت متفرّقة وإنّما جمعها أبو عبدالله ـ عليه السلام ـ في رواية واحدة، بل لأنّ أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ لم ينقل ألفاظ رسول الله ﷺ وليس قوله: نهى عن كذا وكذا إلاّ إخباراً على سبيل الإجمال، ومن الواضح أنّ رسول الله ﷺ لم يقل في تلك الموارد: إنّي أنهيكم عن كذا و أنهيكم عن كذا إلى آخرها، بل كان له ﷺ نواهي مختلفة بألفاظ مختلفة، بعضها على سبيل التحريم وبعضها على سبيل التنزيه، حكاها أبو عبدالله ـ عليه السلام ـ من غير ذكر ألفاظه، فلا دلالة فيها على

١ـ راجع تحف العقول:٣٣٥؛ وأيضاً في الوسائل١٢/ ٥٦، كتاب التجارة، الباب ٢من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٢ـ راجع حاشية العلامة الميرزا محمد تقي الشيرازي على المكاسب:٦٣، المسألة الرابعة في تصوير صور ذات الأرواح. والرواية في الوسائل ١٢/ ٢٢٠، كتاب التجارة، الباب ٩٤من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٣ـ لمجهولية شعيب بن واقد. راجع تنقيح المقال٢/ ٨٨.

التحريم إلاّ في بعض فقراتها ـ أنّ المنهي عنه هو النقش على الخاتم، وهو أمر آخر غير التصوير الذي نحن بصدده، لإمكان أن يكون النقش عليه محرّماً أو مكروهاً لا لحرمة التصوير بل لمبغوضيّة انتقاشه، نظير النهي عن زخرفة المساجد مثلاً أو إنشاد الشعر فيها.

وبهذا يظهر الكلام في رواية أبي بصير عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ، قال: «قال رسول الله ﷺ: أتاني جبرئيل، فقال: يا محمّد، إنّ ربّك يقرئك السلام، و ينهى عن تزويق البيوت» قال أبو بصير: فقلت: وما تزويق البيوت؟ فقال: «تصاوير التماثيل»[1].

ورواية جرّاح المدائني عنه ـ عليه السلام ـ ، قال: «لاتبنوا على القبور، ولاتصوّروا سقوف البيوت، فإنّ رسول الله ﷺ كره ذلك». [2]

فإنّ النهي عن تزويق البيوت وتصوير السقوف لايدلّ على حرمة التصوير، كما أنّ النهي عن البناء على القبور لايدلّ على حرمة البناء أو كراهته وهذا واضح.

وربّما يستدلّ على الإطلاق بموثّقة أبي العباس، عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في قول الله عزّوجلّ: ﴿**يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل**﴾ فقال: «والله ما هي تماثيل الرجال والنساء ولكنّها الشجر وشبهه» [3].

وفيه أنّها نقل قضيّة خارجيّة لم يتّضح أنّ التماثيل التي يعملون له هي المجسّمات أو غيرها، ولامعنى لإطلاق قضيّة شخصيّة.

١ـ الوسائل ٣/ ٥٦٠، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٣ـ راجع المكاسب للشيخ الأنصاري: ٢٣، في حرمة تصوير صور ذوات الأرواح. والرواية في الوسائل ١٢/ ٢١٩، كتاب التجارة، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١. والآية في سورة سبأ(٣٤)، رقمها ١٣.

مضافاً إلى أنّ التماثيل المذكورة على ما يظهر من مجمع البيان هي المجسّمات المعمولة من نحاس وشبه ورخام ونحوها[١]. مع أنّ إنكار أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ لايدلّ على كونها محرّمة على سليمان النبيّ ـ عليه السلام ـ بل لعلّها كانت مكروهة عليه كراهة شديدة لايليق ارتكابها بمثل النبيّ، فالتمسّك بها لإثبات المطلوب ضعيف جدّاً.

وأمّا رواية عبد الله بن طلحة عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ أنّه قال: «من أكل السحت سبعة»، إلى أن قال: «والذين يصوّرون التماثيل»[٢].

فمضافاً إلى ضعفها[٣]، لاإطلاق فيها لأنّها في مقام العدّ ولاإطلاق فيها في المعدود كما مرّ نظيره[٤]. مع أنّ كون السحت راجعاً إلى بيعها أو عملها غير متّضح، كما أنّ سحتيّة أجر العمل لاتلازم حرمته لإمكان أن يكون عدم التقابل بالمال لجهة أخرى، تأمّل.

وليست الرواية عندي حتى أرى تتمّتها. وكيف كان لايصلح مثلها لإثبات حكم.

كما لاتصلح لذلك رواية الخصال عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ: «إيّاكم وعمل الصور، فإنكم تسألون عنها يوم القيامة»[٥].

١ـ مجمع البيان ٨ ـ ٧/ ٥٩٩، في ذيل الآية ١٣ من سورة سبأ.

٢ـ المستدرك ١٣/ ٢١٠، كتاب التجارة، الباب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٣ـ ضعف السند لمجهولية جعفر بن محمد بن شريح الحضرمي، وعبد الله بن طلحة. راجع تنقيح المقال ١/ ٢٢٤ و ٢/ ١٩٠.

٤ـ راجع ص ٩٨ من الكتاب.

٥ـ المستدرك ١٣/ ٢١٠، كتاب التجارة، الباب ٧٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١؛ والخصال ٢/ ٦٣٥، في حديث أربعمائة.

لضعف سندها [1]، بل لايبعد ظهور قوله : «عمل الصور» في عمل المجسّمة وانصرافه عن ترسيمها ونقشها.

لادليل على حرمة غير المجسّمات

فتحصّل من جميع ذلك عدم قيام دليل صالح لإثبات حرمة غير المجسّمات من ذوات الأرواح.

بل لقائل أن يقول: إنّ الأدلّة على فرض إطلاقها وعمومها وشمول مثل قوله: «من مثّل مثالاً فكذا، ومن صوّر صورة فكذا» تماثيل جميع الموجودات، وأنّ ذكر النفخ فيها لمجرّد التعجيز لا للتناسب، يوجب ذلك وهناً على المطلقات والعمومات.

لأنّ عدم ذكر المتعلّق فيها يدلّ على العموم، وهذه العناوين، أي التصوير والصورة والتمثال، تصحّ إضافتها إلى كلّ موجود جسماني بل وروحاني وكذا إلى أجزاء وأعضاء كلّ موجود بل بعض أعضائه فيصدق تمثال الرأس وصورة الرجل واليد والشجر وساقه وورقه وهكذا.

فحينئذ يكون إخراج جميع الموجودات كلاً وبعضاً عن العمومات والإطلاقات وإبقاء الصور التامّة للحيوان فقط تحتها من التخصيص الكثير المستهجن.

فيكشف ذلك عن قرائن حافّة بها حين الصدور خرجت بها عن

١ـ ضعف السند لضعف محمد بن عيسى بن عبيد، و قاسم بن يحيى، وحسن بن راشد مولى بني العباس. راجع تنقيح المقال٣/ ١٦٧و٢/ ٣٦ و١/ ٢٧٦.

الاستهجان، والمتيقّن هو حرمة المجسّمات المدّعى عليها الإجماع.[١]

ودعوى الانصراف إلى خصوص الصور التامّة أو خصوص صور الحيوانات[٢]، كما ترى.

نعم، في رواية محمد بن مروان: «من صوّر صورة من الحيوان يعذّب حتّى ينفخ فيها وليس بنافخ فيها»[٣]. لكنّها ضعيفة، لاشتراك ابن مروان وعدم ثبوت وثاقته[٤] فلايمكن إثبات الحكم بها. لكن الإنصاف أنّ هذا الوجه قابل للمناقشة، والله العالم.



فروع:

حرمة تصوير الأصنام

الأوّل: لاشبهة في حرمة تصوير الأصنام للعبادة بها أو لإبقاء آثار السلف الفاجر، من غير فرق بين المجسّمة وغيرها، ولابين الإيجاد التسبيبي والمباشري، ولابين صور الروحانيين وغيرها، ولاالحيوان وغيره.

فلوعمل صورة بعض أرباب الأنواع المتوهّمة التي كانت مورد تعبّدهم أو صورة شجرة كذائيّة كان حراماً مطلقاً ولايجوز إبقاؤها واقتناؤها.

١ـ راجع جامع المقاصد ٤/ ٢٣؛ ومفتاح الكرامة ٤/ ٤٨؛ والجواهر ٢٢/ ٤١؛ ومجمع الفائدة ٨/ ٥٤و٥٧؛ والرياض ١/ ٥٠١.

٢ـ راجع السرائر١/ ٢٦٣، كتاب الصلاة، في لباس المصلّي، وكشف اللثام ١/ ١٩٤، كتاب الصلاة، في لباس المصلّي.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٢٢١، كتاب التجارة، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٤ـ راجع تنقيح المقال ٣/ ١٨٢.

وذلك لما نعلم من مذاق الشارع الأقدس أنّه لايرضى ببقاء آثار الكفر والشرك للتعظيم أو لحبّ بقاء آثارهما والفخر بها، كما ترى من بعض أولاد الفرس من الحرص على إبقاء الآثار القديمة المربوطة با لمجوس وعبدة النيران.

وقد مرّ أنّ جملة من الأخبار راجعة إلى هذه الناحية [١]. فالفروع الآتية إنّما هي في غير تلك الصور الخبيثة.

ولاينافي ذلك لما قدّمناه سابقاً من تجويز بيع الصنم الذي انقرض عصر عابديه وإنّما يشتريه بعض الناس لحفظ الآثار العتيقة، لأنّ المنظور في ذلك المقام جواز المعاوضة عليه إن كان المقصود مجرّد ذلك، لاحفظ شعار الأجداد كما في المقام.

كما لاينافيه بعض الروايات الواردة في الوسائد المنقوشة بالنقوش التي كانت الأعاجم يعظّمها، لو كان المراد منها صور أرباب الأنواع ونحوها ممّا كانت مورد تعظيمهم، بعد ما لم يكن الحفظ للتعظيم بل للتحقير كما في الروايات أو لمجرّد استفادة التوسّد والافتراش [٢]، فإنّ الأحكام تختلف بالجهات والحيثيّات. هذا مع عدم معلوميّة كون النقوش من قبيلها أو من سلاطينهم أو غير ذلك.

أدلّة حرمة التصوير ظاهرة في المباشرة باليد

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الظاهر من الأدلّة هو حرمة تصوير الصور وتمثيل المثال، وهما لايشملان إلّا للمصنوع بيد الفاعل مباشرة بمعنى صدور عمل التصوير منه وبيده، كما كانت صنعة الصور كذلك في عصر صدور الروايات

١ـ راجع ص٢٥٧ ومابعدها من الكتاب.

٢ـ راجع الوسائل٣/ ٥٦٣، كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن؛ و١٢/ ٢٢٠، كتاب التجارة، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به.

فلايشملان لإيجاد الصور كيف ما كان.

فلو فرضت مكينة صنعت لإيجاد المجسّمات وباشر أحد لاتصال القوّة الكهربائيّة بها فخرجت لأجلها الصوّر المجسّمة منها، لم يفعل حراماً ولم تدلّ تلك الأدلّة على حرمته، لعدم صدق تصوير الصور وتمثيل المثال عليه. فلو نسبا إليه كان بضرب من التأويل والتجوّز، فإنّ ظاهر «من صوَّر صوراً أو مثّل مثالاً» سيّما في تلك الأعصار صدورهما من قوّته الفاعلة، فيكون هو المباشر لتصويرها.

فكما أنّ قوله: «من كتب كتاباً» لايشمل من أوجد الكتابة بالمطابع المتعارفة أو أخذ الصورة منه، فمباشر عمل المطبعة وأخذ الصور ليس كاتباً ولاكتب شيئاً، كذلك صاحب المكينة العاملة للصور وكذا المصوّر ليسا مصوّرين وممثّلين للصور والمثل إلاّ بضرب من التأويل والتجوّز، ولايصار إليه إلاّ بدليل وقرينة، من غير فرق بين الصور المنطبعة في الزجاجة والمنعكسة منها إلى الصحائف، وإن كان عدم الصدق في الأوّل أوضح.

نعم، لو كان وجود شيء مبغوضاً في الخارج كان إيجاده بأيّ نحو كذلك، لاتحاد الإيجاد والوجود ذاتاً وإنّما اختلافهما بالاعتبار، تأمّل.

لكن لم يحرز في المقام ذلك، بل سيأتي أنّ الأقوى جواز اقتناء الصور وعدم وجوب كسرها، فعليه لادليل على حرمة إيجادها بأيّ نحو كان.

إلاّ أن يدّعى أنّ ذلك المدّعى لو تمّ في مثل قوله: «من صوّر صورة أو مثالاً» لايتمّ في مثل قوله: «مثّل مثالاً»، فإنّ الظاهر منه حرمة مثول المثال وهو شامل للإيجاد، أو مخصوص به، أو يدّعى إلغاء الخصوصيّة عرفاً وفهم الإيجاد التسبيبي من الأدلّة بإلغائها.[1]

١ـ راجع حاشية المكاسب للسيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي / ٢٠، في حرمة تصوير صور ذوات الأرواح.

وهما أيضاً محلّ إشكال ومنع، لأنّ الظهـور المدّعى إنّما هو لهيئة الفعل فإنّها ظاهـرة في الإيجاد المباشري إلاّ مع قيام قـرينة من غير فرق بين الموارد، بل الظـاهر من قـوله: «من مثّل صـورة أو مثالاً» هو تصـوير الصـورة وتمثيلها بقدرتـه وعلمه بذلـك الصنع، والمباشر لاتّصـال القوّة بـا لمكينة أو لإلقاء الجصّ في القـالب ربّما لايكون مصوّراً وعا لماً بالتصوير ولاقادراً عليه.

نعم، في بعض الأحيان تقوم القـرينة على التعميم، أو على التخصيص بغير المباشرة، وهو أمر آخر.

وأمّـا في مثل المقام الـذي كـان المتـداول في التصـويـر والتمثيل تحصيلهما بمباشرة اليد وقدرة الصنع، وربما يفعل بمثل المكائن والقوالب كما في هذا العصر ولم يكن ذلك أيضاً متـداولاً في تلك الأعصار حتى يكون التـداول قرينة على إرادة الأعمّ، فالظاهر من الأدلّة هو النحو الأوّل، والتعميم يحتاج إلى دليل وهو مفقود.

ودعوى إلغاء الخصوصيّـة أيضاً ممنوعة، ولاأقل من الشكّ فيـه. نعم لو كان وجودها مبغوضاً كان الأمر كما ذكر ويأتي الكلام فيه، ولكن الاحتياط بتركه مطلقاً لاينبغي أن يترك.

هل يكون التصوير المحرّم شاملاً لتصوير المَلَك ونحوه أم لا ؟

الثاني: هل تلحق صورة الجنّ و الشيطان والمَلَك بالصورة الحيوانيّة أو لا ؟

قد يقال : إن مقتضى إطلاق الأدلّة ذلك [1]، لكن يمكن إنكار إطلاقها بأن يقال: العمدة في الأدلّة هو المستفيضة المشتملة على قوله : «يكلّف أن ينفخ فيها و

١ـ راجع الجواهر ٢٢/ ٤٣، في عمل صور المجسّمة؛ ومفتاح الكرامة ٤/ ٥٠، في الصور المجسّمة.

ليس بنافخ»[١]، و أما غيرها فقد تقدّم أنّ جملة منها مربوطة بعمل تماثيل الهياكل المعبودة، وجملة أخرى لا إطلاق فيها، ولو وجد فيها ماله إطلاق فضعيف سنداً[٢].

وأمّا المستفيضة المشار إليها، فالظاهر منها أنّ المحرّم هو تمثال موجود يكون نحو إيجادها بالتصوير و النفخ كالإنسان وسائر الحيوانات، فمع تصوير صورة حيوانية وتتميم تصويرها و بقاء نفخ الروح فيها ولو بنحو من المسامحة، كأنّه تشبّه بالخالق في مصوّريته ما في الأرحام، فيقال له يوم القيامة: أيّها المصوّر، انفخ فيها كما نفخ الله تعالى في الصور بعد تسويتها.

وأمّا مثل الجنّ والشيطان والملك ممّا تكون كيفيّة إيجادها بغير التصوير والتخليق التدريجيين، وبغير التسوية والنفخ، بل إيجادها بدعيّة دفعيّة سواء قيل بكونها مجرّدة أم لا، ولايكون فيها نفخ روح كما في الحيوانات، فخارج عن مساق تلك الأخبار التي هي المعتمدة في حرمة عمل المجسّمات، لاستفاضتها واعتبار أسناد بعضها كمرسلة ابن أبي عمير[٣].

هذا مضافاً إلى أنّ المظنون بل الظاهر من مجموع الروايات أنّ وجه تحريم الصور والتماثيل هو التشبّه بالخالق جلّت قدرته في المصوّرية التي هي من صفاته الخاصّة، والتصوير الخيالي من المذكورات[٤] ليس تشبّهاً به تعالى، لأنّه لم يصوّرها كذلك حتّى يكون التصوير تشبّهاً به.

إلاّ أن يقال: إنّه صار شبيهاً به في مطلق التصوير، وهو كما ترى.

١ـ الوسائل ٣/ ٥٦١، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن؛ وأيضاً ١٢/ ٢٢٠، كتاب التجارة، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به.

٢ـ راجع ص ٢٥٦ ومابعدها من الكتاب.

٣ـ الوسائل ٣/ ٥٦٠، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٢.

٤ـ راجع الجواهر ٢٢/ ٤٣، في عمل صور المجسّمة.

ولايلزم ممّا ذكرناه الالتزام بجواز تصوير حيوان غير موجود، كالعنقاء مثلاً، أو مخلوق ذي رؤوس عديدة [١]. لأنّا لانقول باختصاص الأدلّة بالحيوانات الموجودة في الخارج [٢]، بل نقول باختصاصها بما يكون موجوديّته كموجوديّة الحيوانات بالتخليق والتصوير، والمذكورات ليست كذلك.

مع أنّ الالتزام بعدم الحرمة في بعض مصاديق مورد النقض ليس ببعيد وليس بتالي فاسد.

ما معنى الروحانيّ في المقام؟

نعم، يمكن التمسّك برواية التحف لحرمة صور الروحانيّين من الملائكة و غيرها، حيث قال فيها في تفسير الصناعات المحلّلة: «وصنعة صنوف التصاوير مالم يكن مثل الروحانيّ»[٣].

بدعوى أنّ الظاهر منها حرمة مطلق مثل الروحاني، بل الظاهر خروج الإنسان والحيوانات منها، فإنّ الروحاني ظاهر في موجود غلبت جهة الروح فيه، والألف والنون من زيادات النسب، فالروحاني مقابل الجسماني.

ففي رواية عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ : «إنّ الله خلق العقل، وهو أوّل خلق من الروحانيّين».

قال المحدّث المجلسي: يطلق الروحانيّ على الأجسام اللطيفة وعلى الجواهر المجرّدة إن قيل بها.

١ـ راجع حاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي: ١٨، في حرمة تصوير صور ذوات الأرواح.

٢ـ راجع مستند الشيعة ١/ ٢٩٩، كتاب الصلاة، في بيان مقدماتها.

٣ـ راجع تحف العقول: ٣٣٥.

قال في النهاية : في الحديث: «الملائكة الروحانيّون». يروى بضمّ الراء وفتحها، كأنّه نسب إلى الرُوح والرَوح وهو نسيم الريح، والألف والنون من زيادات النسب، ويراد به أجسام لطيفة لايدركها البصر. انتهى[١]. وفي المجمع نحو ما عن النهاية. [٢]

وعن الجوهري: زعم أبو الخطّاب أنّه سمع من العرب من يقول في النسبة إلى الملائكة والجن: رُوحانيّ، بضم الراء، والجمع روحانيّون. وزعم أبو عبيدة أنّ العرب تقوله لكلّ شيء فيه الروح. انتهى [٣].

وكيف كان فالمتفاهم منه ولو انصرافاً غير الحيوانات بل والإنسان، وإنّما يطلق على علماء الشرائع بدعوى غلبة الجهات الروحيّة فيهم كأنّهم ليسوا من عالم الأجسام.

فعليه تدل الرواية على حرمة تصوير الروحانيّين الغائبين عن الحواسّ مطلقاً.

لكن يمكن المناقشة فيه بعد الغضّ عن سندها واغتشاش متنها، بأنّ الظاهر من مجموعها صدراً وذيلاً في تفسير الصناعات أنّ المراد بمثل الروحانيّ مثل هياكل العبادة، لأنّ المذكور في جميع فقرات الرواية من ملاك الحليّة والحرمة، هو كون الشيء صلاحاً للعباد، أو كان فيه وجه من وجوه الصلاح، أو كون الشيء فساداً محضاً، أو فيه جهة فساد، وأنّ ما فيه جهة صلاح وجهة فساد لايحرم إلاّ إذا صرف في الفساد.

١ـ مرآة العقول١/ ٦٦، كتاب العقل والجهل، الحديث ١٤؛وأيضاً راجع النهاية لابن اثير ٢/ ٢٧٢.
٢ـ راجع مجمع البحرين ٢/ ٣٦٤.
٣ـ صحاح اللغة١/ ٣٦٧.

فيستفاد منهـا أنّ مثل الروحانيّين التي فيهـا الفساد من جهة عبـادة الناس إيّاها وتعظيمها المنافية للتوحيد والتنزيه محرّم صنعتها، وأمّا ما ينتفع الناس بها ولو في التزيين وسـائر الأغراض العقلائيّـة كتماثيل الموجودات كانـت روحانيّين أم لا فهي محلّلة.

وإن شئت قلت: إنّ سائر فقـرات الروايـة حاكمة على تلـك الفقرة ومفسّرة إيّاها.

ويؤيّد هذا الاحتمال ذكر الأصنام والصلبان في الضابطة التي ذكرت مقابلة ضابط الحليّة، فقـال: «إنّما حرّم الله الصناعة التي حرام هـي كلّها التي يجيء منها الفسادمحضاً، نظير البرابـط والمزامير والشطرنج وكلّ ملهوّ بـه والصلبان والأصنام وما أشبه ذلك من صناعات الأشربة الحرام» إلى آخر فقراتها.

والإنصاف أنّها قاصرة عـن إثبات الحرمة لمطلـق صور الروحـانيّين. وسيأتي تتمة لفقه الحديث.

ما مقتضى الجمع بين الأدلّة؟

ثمّ على فرض تسليم دلالتهـا على حرمة مطلق مثل الروحـانيّ، فلا شبهة في عدم شمولها للحيوان والإنسان كما تقدّم.

وعليه يكون مقتضى الجمع بين منطـوقها وبين ذيل صحيحة ابن مسلم [١] أنّ تصـاوير غير الـروحانيّ مكـروه، ومقتضى الجمـع بين مفهوم الـرواية ومنطـوق الصحيحة حرمة تصوير الروحانيّ لأخصيّة المفهوم منه.

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٠، كتاب التجارة، البـاب ٩٤ من أبواب مـايكتسب به، الحديـث ٣؛ وأيضاً ٣/ ٥٦٣، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٧.

لكنّ الالتزام بكراهة غير الروحانيّ مخالف للإجماع[1] والروايات المتضافرة.

ومقتضى الجمع بين الروايات ورواية التحف أنّ تصوير الروحانيّين ومطلق الحيوان محرّم، لأنّ مفهوم رواية التحف أخصّ من منطوق صحيحة ابن مسلم فيقيّده، ومفاد الروايات المتقدّمة المخصوصة بالحيوانات أخصّ من منطوق رواية التحف التي عدّ فيها من المحلّلات جميع صنوف التصاوير عدا الروحانيّ فيقيّد بها.

فيصير حاصل المجموع حرمة تصاوير ذوات الأرواح من الروحانيّ وغيره.

لكن جميع ذلك فرع جواز الاعتماد على رواية التحف لإثبات حكم وهو ممنوع، فعليه تكون حرمة تصوير الروحانيّين بلا دليل، بل دلّت صحيحة ابن مسلم على جوازه، بل لايبعد دلالة رواية محمّد بن مروان عليه[2]، بناء على حجيّة مفهوم القيد في مثل المقام، لأنّ الحيوان مخصوص أو منصرف إلى غير الملائكة والجنّ والشيطان بلا شبهة. بل لولا كون الحكم في تصوير الإنسان من المسلّمات لكان للمناقشة فيه أيضاً مجال، لانصراف الحيوان عنه أيضاً.

والعلم بحرمة تصوير الإنسان وعدم الفصل بينه وبين الحيوانات، لايوجب كون المراد من الحيوان ما هو مصطلح قوم أو مطلق ذي الروح أو كون ذكره في الأخبار لمطلق التمثيل كما قرّبه السيد ـ رحمه الله ـ في حاشيته.[3]

وأمّا ما قال من أنّ المتعارف من تصوير الجنّ والملائكة ماهو بشكل واحد من الحيوانات، فيحرم من هذه الجهة، بناء على عدم اعتبار قصد كونه حيواناً مع

١ـ قدمرّ في الصفحة ٢٦٨ من الكتاب.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٢١، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٣ـ راجع حاشية المكاسب للسيّد محمد كاظم الطباطبائي ١٨و١٩، في حرمة تصوير صور ذوات الأرواح.

فرض العلم بكونه صورة له.

ففيه ـ مضافاً إلى ما اختاره من اعتبار القصد في صور المشتركات وليس ببعيد ـ أنّ الصور المتعارفة من تصويرهما ممتازة عرفاً عن صور الحيوانات وإن كانت شبيهة من بعض الوجوه بالإنسان، لكن العرف يراها غير صورة الإنسان، ففرق بين كون صورة للإنسان أو لموجود آخر شبيه به. والصور المعمولة من قبيل الثانية. وأمّا التشبّث برواية أبي العباس ففيه ما لايخفى، وقد تقدّم الكلام فيها [1].

فالأقوى عدم الحرمة وإن كان الاحتياط لاينبغي أن يترك، لاحتمال إطلاق بعض الأخبار أو فهم المناط منها أو إلغاء الخصوصيّة أو كون المراد بالحيوان مطلق ذي الروح ولو لمناسبات، أو غير ذلك.

نعم، لو فرض ما صوّر يكون مثالاً لحيوان أو الإنسان فإن قلنا بحصول التميّز بينهما بالقصد كتميّز سائر المشتركات كما لايبعد، فيتبع الحكم القصد.

فلو قصدهما وقلنا بصدق العنوانين عليها، أو قصد نفس الصورة الخارجيّة بلاقصدعنوان وقلنا بانطباقهما عليها، أو قلنا بعدم اعتبار القصد والانطباق عليها قهريّ، فالأقوى حرمتها من حيث انطباق عنوان الحيوان عليها في جميع الصور.

ولايكون المورد من قبيل تزاحم المقتضيات ولاتعارض الأدلّة، لأنّ الحكمين على عنوانين بينهما عموم من وجه، أمّا على ما قلناه من امتياز الصور المتعارفة للملائكة والجنّ عن صورة الحيوان والإنسان، فواضح، وكذا على ما ذكره السيّد الطباطبائي [2] من أنّ الصور المتعارفة من قبيل صورة الإنسان، لكنّه تصوّر صورة غير حيوانيّ للملائكة والجنّ، وعلى أيّ تقدير بين العنوانين عموم من وجه.

١ـ راجع ص٢٦٥ ـ ٢٦٦ من الكتاب.

٢ـ راجع حاشية المكاسب له:١٩.

فحينئذ لامنافاة ولامزاحمة بين الدليلين، فعنوان صورة الملائكة حلال، وعنوان صورة الحيوان حرام، وانطباق العنوانين بسوء اختيار المكلّف، فالصورة الخارجية مجمع العنوانين، ومحرّمة من حيث، ومحلّلة من حيث أو حيثيات، من غير تزاحم أو تعارض، نظير شرب الماء المغصوب، فإنّه من حيث شرب الماء ليس بمحرّم، ومن حيث التصرّف في مال الغير أو إتلافه حرام، كما أنّ شرب المائع النجس المغصوب محرّم من جهتين، فما في حاشية السيّد المتقدّم لايخلو من خلط وإشكال.

نعم، لو كان بينهما تلازم بمعنى عدم انفكاك صورة الملك عن صورة الحيوان في المقام، ودلّ دليل بالخصوص على جواز تصوير الملائكة، ودليل على حرمة تصوير الحيوان الذي يشترك معها في الصورة، يقع التعارض بين الدليلين وهو خارج عمّا نحن فيه ومجرّد فرض.

كما أنّه لو فرض دليل على حرمة صورة مطلق الحيوان، ودليل على جواز صورة الملك ولاتكون صورته إلاّ صورة حيوان خاصّ، يخصّص دليل الحرمة بدليل الجواز الملازم لجواز تصوير الحيوان الذي تلازم صورته للملك.

ما هو الحكم لو اشترك اثنان أو أكثر في عمل صورة؟

الثالث: لو اشترك اثنان أو أكثر في عمل صورة، فالظاهر قصور الأدلّة عن إثبات الحرمة لفعل كلّ من الفاعلين أو أكثر بعد عدم صدق عنوان: «صوّر الصور، أو مثّل المثال» على واحد منهما بلا ريب، ضرورة أنّ التمثال والصورة عبارة عن مجموع الصورة الخارجيّة، والأجزاء لاتكون تمثالاً لحيوان ولاصورة له، والفاعل للجزء لايكون مصوّراً للحيوان، من غير فرق بين اشتغالهما بتصويره من الأوّل إلى الآخر أو تصوير أحدهما نصفه والآخر نصفه الآخر، أو عمل واحد منهما

الأجزاء وتركيب الآخر بينها، لعدم الصدق في شي منها، فإنّ الظاهر من قوله: «من صوّر صورة»، كون صدور الصورة، أي هذا الموجود الخارجي الذي يقال له التمثال، من فاعل، والفرض عدم صدورها منه. وهو نظير قوله: من قال شعراً، أو من كتب سطراً، أو من مشى من بلده إلى مكّة.

واحتمال أن يكون المراد بها، أنّه من أوجد هيئة الصورة أو هيئة المثال وهو صادق على من أتمّهما إمّا باتيان النصف الباقي، أو بتركيب الأجزاء، بعيد عن ظاهر اللفظ ومخالف للمتفاهم من الأخبار.

فإن قلت: إنّ المراد من قوله: «من صوّر صورة أو مثّل مثالاً» ليس الأشخاص الخارجيّة بل المراد أشخاص الفاعلين، وفي المفروض أنّ الصورة صادرة من فاعل مختار قاصد وهو مجموع الاثنين، فهما فاعل واحد و مصوّر واحد، وذلك كما في قوله: «من قتل نفساً، ومن ردّعبدي فله كذا»، فإنّه صادق على الواحد والاثنين، ولايلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد بتوهّم أنّ المراد من لفظة «مَن» كلّ شخص وكلّ شخصين وهكذا، وذلك لأنّ المراد كلّ شخص فاعل، فكأنّه قال: كلّ فاعل، والفاعل يصدق على الاثنين والواحد، بمعنى أنّ الاثنين فاعل واحد فلايكون مستعملاً في الوحدات والاثنينات.[1]

قلت: إنّ الجمع بين العامّ الاستغراقي والمجموعي في كلام واحد و حكم واحد لايمكن، فإنّ الاستغراق الملازم للانحلال يتقوّم بعدم لحاظ الوحدة بين الأشخاص، والعامّ المجموعي متقوّم بلحاظها، ففي قوله: أكرم العلماء إن لم يلحظ في تعلّق الحكم وحدة الموضوع ولم يعتبر المجموع واحداً، ينحلّ إلى أحكام عديدة حسب تعدّد الأفراد، وإن لوحظت الوحدة والاجتماع يكون حكم واحد لموضوع واحد، ولايعقل الجمع بين المجموعي والاستغراقي، أي لحاظ الوحدة

١ـ راجع حاشية المكاسب للسيد محمّد كاظم الطباطبائي: ٢٠.

وعدم لحاظها، هذا في المتعلّق.

وكذا الحال في المكلّف، ففي قوله: ﴿يا أيّها الذين آمنوا أوفوا بالعقود﴾ [١] إمّا أن لايلاحظ كون المؤمنين نفساً واحدة، فيكون كلّ مؤمن مكلّفاً بالوفاء، وإمّا أن يلاحظ ذلك، فلايمكن الانحلال إلى أحكام كثيرة حسب تعدّد المؤمنين، لأنّ المكلّف حينئذ يكون عنواناً واحداً هو مجموع المؤمنين.

ففي ما نحن بصدده ــ بعد ما كان كلّ فاعل مستقلاً في فعله وفاعلاً لجزء من السورة، ولايمكن أن يكون الاثنان أو أكثر واحداً إلاّ مع اعتبار الوحدة ـ إمّا أن تعتبر الوحدة في من يكون لفظة «مَن» كناية عنه أو لا، فعلى الأوّل لايعقل جعل الحكم استقلالاً، وعلى الثاني لايعقل جعله للمجموع، والجمع بينهما جمع بين اللحاظين المتنافيين. ومجرّد توهّم جعل الحكم على الأشخاص الفاعلين أو على عنوان الفاعل لايصحّح ذلك، فلو قال: الفاعل للصورة كذا، يأتي فيه ما ذكرناه من الإشكال. والمثالان المذكوران نقضاً أي قوله: «من قتل نفساً»، وقوله: «من ردّ عبدي» نظير ما نحن فيه في عدم الإمكان. نعم قد تقوم قرينة على عدم الفرق بينهما وقد يعلم بحصول المناط في الصورتين وهو أمر آخر.

ويمكن أن يناقش فيما ذكرناه ويقال: إنّ «من» منطبق على الأفراد والوحدات الحقيقيّة قهراً، وإذا لوحظ الاجتماع في الوحدات ينطبق على الوحدات الاعتباريّة لأجل الاعتبار، كما في ادعاء كون الشجاع أسداً وإطلاق الأسد على معناه، فينطبق على الفرد الحقيقيّ والادعائي، ففي المقام لايحتاج الانطباق على الأفراد الحقيقيّة إلى لحاظ، والأفراد الاعتبارية إنّما تحتاج إليه، ولايضر لحاظ الاجتماع لتحقّق الأفراد الاعتباريّة زائدة على الأفراد الحقيقيّة بالانحلال، ففي الحقيقة يكون اللحاظ موجباً لتوسعة دائرة الانحلال لا للجمع بين اللحاظين

١ـ سورة المائدة(٥)، الآية ١.

المتنافيين. لكنّه على فرض صحّته ثبوتاً يحتاج إلى تكلّف وتعسّف وقيام قرينة، وهي مفقودة في المقام. مع أنّ كلمة «مَن» وأمثالها من قبيل المطلق لا العامّ، فلايراد بها الأفراد حتى يأتي فيها ما ذكر.

نعم، يمكن جعل الحكم للعنوان و إيجاد أفراد اعتباريّة له في التشريع بنحو الحكومة، لكنّه يحتاج إلى اعتبار مستأنف زائداً على مفاد الأدلّة.

وهو وإن كان غير ممتنع لكنّه غير ثابت، ضرورة أنّ الظاهر من الأخبار نحو قوله: «من صوّر ومن مثّل» هو الأشخاص الحقيقيّة، لا الأعم منها والاعتبارية، كما اعترف به صاحب المقالة المتقدّمة لكنه قال: «إنّ المناط موجود فيما نحن فيه أيضاً»[1] وهو كما ترى، لأنّ المناط غير معلوم.

وما يمكن أن يستشعر من الروايات من أنّه مضادّ لله ـ تعالى ـ في مصوّريته، فيمكن أن يقال فيه: إنّ كلّ واحد من الفاعلين لم يفعل ما يضادّ الله ـ تعالى ـ فإنّه تعالى مصوّر الصورة المنفوخة فيها، وكلّ من الفاعلين لم يفعل ذلك والمجموع منهما ليسا شخصاً واحداً مضادّاً له تعالى، مع أنّ في كون المناط ذلك بحيث يكون كالعلّة في التعميم والتخصيص منعاً. وأسوأ منه توهّم إلغاء الخصوصيّة عرفاً، سيّما مع ما في الأخبار من أنّه يؤمر بالنفخ، الظاهر منه أنّ المصوّر شخص واحد بخصوصيّة كونه مصوّراً وهي منفية في المقام.

وأمّا التشبّث[2] ببعض الأخبار لإثبات الحكم بالنسبة إلى الاثنين وأكثر كقوله ـ عليه السلام ـ: «نهى عن تزويق البيوت»[3]، بدعوى أنّه أعمّ من أن يكون صادراً عن واحد و مازاد.

١و٢ـ حاشية المكاسب للسيد محمّد كاظم الطباطبائي: ٢٠.

٣ـ الوسائل ٣/ ٥٦٠، كتاب الصلاة، الباب ٣من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١ .وفيه وفي الكافي٦/ ٥٢٦ والمحاسن: ٦١٤: «وينهى عن تزويق البيوت».

وكقوله -عليه السلام-: «وصنعة صنوف التصاوير مالم تكن مثل الروحانيّ». [١]

وكقوله في صحيحة محمّد بن مسلم: «ما لم يكن من الحيوان». [٢]

وكقوله في تفسير قوله تعالى: ﴿يعملون ما يشاء...﴾: «والله ماهي تماثيل الرجال والنساء» [٣]، فإنّ ظاهره حرمة عملهم لها ولو كان بالاشتراك، وبالجملة يظهر منها مبغوضيّة الصورة ولو صدرت من أكثر من واحد.

ففيه ما لايخفى لما تقدّم [٤] أنّ الرواية الأولى راجعة إلى تزويق البيوت وأجنبيّة عمّا نحن بصدده، مع إمكان المناقشة في إطلاقها من الجهة المنظورة، لإمكان أن يكون تزويق البيوت محرّماً على صاحب البيوت ولو بالتسبيب وإن لم يكن بعض التصوير محرّماً على الفاعل، تأمّل. وكيف كان لايصحّ الاستناد إليها للمقام.

والثانية أيضاً أجنبيّة عن المقام كما تقدّم [٥] ويأتي بعض الكلام فيها إن شاء الله، مع أنّها بصدد بيان صنوف الحلال والحرام ولا إطلاق فيها من حيث الفاعل. وكذا صحيحة ابن مسلم لما تقدّم [٦] ويأتي.

وأضعف منها التمسّك برواية أبي العباس، ضرورة عدم معلوميّة الواقعة الخارجيّة. ونفي تماثيل الرجال والنساء أجنبي عن الدلالة على حرمة عملهم ولو بالاشتراك. وعدم دلالتها على حرمة ذلك على سليمان النبي -عليه السلام- كما تقدّم. [٧]

١ـ تحف العقول: ٣٣٥؛ وأيضاً الوسائل ١٢/ ٥٦، الباب ٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٠، كتاب التجارة، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣. وفيه وفي المحاسن: ٦١٩: «مالم يكن شيئاً من الحيوان».

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١.

٤ و٥ـ راجع ص ٢٦٥ و ٢٧٣ من الكتاب.

٦ و ٧ـ راجع ص ٢٦٢ و ٢٦٥ من الكتاب.

والإنصاف عدم نهوض الأدلّة لإثبات الحكم وإن كان الاحتياط في الدين يقتضي التجنّب عنه ولو بالاشتراك، لذهاب بعض الأساطين إلى حرمته [١]، ومظنونيّة تحقّق المناط، وعدم رضا الله ـ تعالى ـ بكون الشخصين أيضاً مشابهاً له في مصوّريته، واحتمال مساعدة العرف للتعدّي وإلغاء الخصوصيّة، واحتمال شمول رواية أبي بصير عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: قال: رسول الله ﷺ أتاني جبرئيل فقال: «يا محمّد، إنّ ربّك ينهى عن التماثيل» [٢] للمقام، بناء على أنّها غير الرواية المتقدّمة كما هو الظاهر، وبناء على أنّ النهي عن تصوير التماثيل، إلى غير ذلك.

تصوير جزء الحيوان ليس محرّماً

ثمّ إنّ الظاهر من حرمة تصوير الصور وتمثيل المثال حرمة الاشتغال بها إذا انتهى إلى تحقّق الصورة، كما هو الظاهر من مثل قوله: لاتكتب سطراً، ولاتقل شعراً. فإذا اشتغل بالكتابة والإنشاء فعل حراماً واشتغل به مع إتمام السطر والشعر. فلو بدأ له فلم يتمّها أو منعه مانع، لم يفعل الحرام وإن كان متجرّياً على المولى. وبالجملة، ليس المحرّم تصوير الأجزاء، لأنّ الحكم متعلّق بعنوان تصوير الصورة، وتصوير بعض الأعضاء ولو بقصد الإتمام ليس تصوير الصورة، وليس المحرّم هو الجزء الأخير فقط أو حصول الهيئة، فإنّ الحكم لم يتعلّق بإحداث الهيئة حتى يقال: إنّ الجزء الأخير محقّقها [٣]، على تأمّل فيه أيضاً، بل الحكم متعلّق بالتصوير المنطبق على تمام الأجزاء إلى حصول الصورة، كما أنّ المحرّم في كتابة السطر تمام الأجزاء. وإن شئت قلت: إنّ المحرّم هو العنوان الذي لاينطبق إلاّ على

١ـ راجع حاشية المكاسب للسيد محمّد كاظم الطباطبائي: ٢٠.

٢ـ الوسائل ٣/ ٥٦٢، كتاب الصلاة، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١١. والمذكور قبله هو الحديث ١ من الباب، ومرّ في الصفحة ٢٦٥ من الكتاب.

٣ـ راجع حاشية المكاسب للسيد محمّد كاظم الطباطبائي: ١٩.

تمام الأجزاء، تأمّل.

حكم اقتناء الصور المحرّمة

الرابع: هل يجوز اقتناء الصور المحرّمة أو يجب كسرها؟

قال الشيخ الأنصاري: المحكيّ عن شرح الإرشاد للمحقّق الأردبيلي أنّ المستفاد من الأخبار الصحيحة وأقوال الأصحاب، عدم حرمة إبقاء الصور. انتهى.[1]

أقول: الحاكي صاحب مفتاح الكرامة عن مبحث لباس المصلّي من شرح الإرشاد[2]، لكن فيه: «ويفهم من الأخبار الصحيحة عدم تحريم إبقاء الصورة، وكذا الصورة في الخاتم»[3]. وليس فيه ذكر من أقوال العلماء، ولعلّه حكى عن نسخة أخرى غير المطبوعة.

وما ذكره في ذلك المبحث لعلّه غير مناف لما ذكره في المقام، حيث قال ما حاصله: تدلّ روايات كثيرة على جواز إبقاء الصور مطلقاً وهو يشعر بجوازه. ثمّ نقل بعض الروايات فقال: بعد ثبوت التحريم فيما ثبت يشكل جواز الإبقاء، لأنّ الظاهر أنّ الغرض من التحريم عدم خلق شيء يشبه بخلق الله وبقائه لا لمجرّد التصوير، فيحمل ما يدلّ على جواز الإبقاء على ما يجوز منها، فهي من أدلّة جواز التصوير في الجملة على البُسُط والستر والحيطان والثياب، وهي التي تدل الأخبار على جواز إبقائها فيها لا ذو الروح التي لها ظلّ على حدتها التي هي حرام بالإجماع. انتهى.[4]

١ـ المكاسب: ٢٤، المسألة الرابعة من النوع الرابع ممّا يحرم الاكتساب به.

٢ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٤٩، في الصور المجسّمة؛ وأيضاً الجواهر ٢٢/ ٤٤.

٣ـ مجمع الفائدة ٢/ ٩٣، في المطلب الأوّل من المقصد الرابع من كتاب الصلاة، فيما يصلّي فيه.

٤ـ مجمع الفائدة ٨/ ٥٦، كتاب المتاجر، أقسام التجارة وأحكامها.

تقريب كلام المحقّق الأردبيلي

ويرجع كلامه إلى دعويين: إحداهما أنّ ما دلّت على تحريم التصوير تدلّ على تحريم الإبقاء، والثانية أنّ ما دلّت على جواز الإبقاء تشعر بجواز التصوير. فصارتا موجبتين لحمل الأخبار المجوّزة للإبقاء على ما يجوز تصويره كتصوير غير ذي الظلّ من ذوات الأرواح على البسط ونحوها، والأخبار المانعة عن التصوير على غيرها ممّا يحرم إبقاؤها أيضاً.

وتقريب دعواه الأولى أنّ ما يتعلّق به الأمر والنهي إن لم تكن من الماهيّات التي لها بقاء بل حدوثها معانق لزوالها، فلامحالة يكون النهي عن وجودها و إيجادها بالمعنى المصدري وهما متحدان خارجاً مختلفان اعتباراً.

وإن كانت من الماهيّات التي لها بقاء وثبات في الخارج، فلاينتقل ذهن العرف والعقلاء من النواهي مثلاً على أنّ المبغوض صرف هذا المعنى المصدري وحاصله، أي الإيجاد والوجود، بل المتفاهم العرفي من الأوامر والنواهي المتعلّقة بها أنّ تلك الماهيّة القارّة الذات محبوبة أو مبغوضة له و إنّما أمر بإيجادها لمحبوبيّتها بوجودها المستقرّ المستمر ونهى عنها لمبغوضيّتها كذلك، و لاتنتقل الأذهان إلى الإيجاد والوجود بنحو الاستقلال كما لاتتوجّه إلى احتمال أن يكون في نفس الأمر والنهي مصلحة، وذلك لأنّ تلك العناوين التوسليّة والتوصليّة لاينظر إليها استقلالاً إلاّ مع قيام قرينة أو مع لابديّة.

فلو أمر المولى بإيجاد شيء له البقاء كبناء الأبنية وغرس الأشجار وكتابة الكتب ونحوها، لاينقدح في الأذهان منه أنّ نفس الإيجاد المصدري مطلوبة، لا الماهيّة المستقرّة الوجود. وكذا لو نهى عن ماهية كذائية كعمل الأصنام و الصور و آلات اللهو والقمار، كما يظهر للمراجع إلى الأمثال والنظائر.

وعليه يكون المدّعى هو التفاهم العرفي لا الملازمة العقليّة حتّى ينتقض ببعض الموارد، كما توهّم الفاضل الإيرواني[١] نقضه بمثل الزنا والنتيجة الحاصلة منه، فإنّه حرام مع وجوب حفظ حاصله. ولاينقضي تعجّبي من نقضه ومثاله الأجنبي عن المقام.

وأمّا إنكار الشيخ الأنصاري ذلك بقوله: «إنّ الممنوع هو إيجاد الصورة وليس وجودها مبغوضاً حتّى يجب رفعه»[٢]، فإن رجع إلى نفي الملازمة عقلاً فلاينافي التفاهم العرفي وهو كاف في المقام، وإن رجع إلى إنكار فهم العرف فهو غير وجيه لمساعدة العرف لما ذكر بالتقريب المتقدّم، إلاّ أن قامت القرينة على خلافه. والإنصاف أنّ المدّعى بنحو ما قرّرناه متين لامحيص عنه.

ما يرد على كلام المحقّق الأردبيلي

لكن يرد عليه، بأنّ المقام ممّا قامت القرينة على أنّ المحرّم والمبغوض هو هذا المعنى المصدري، لا الماهيّة بوجودها البقائي. وذلك لأنّ عمدة المستند في المسألة كما تقدّم هي المستفيضة المشتملة على الأمر بالنفخ[٣]، والظاهر منها بمناسبة الحكم والموضوع أنّ الأمر به لأجل تعجيزه عن تتميم ما خلق، و كأنّه يقال له: إذا كنت مصوّراً فكن نافخاً كما كان الله كذلك، فيفهم منها أنّ الممنوع والمبغوض هو التشبّه به تعالى في مصوّريّته، فهذا المعنى المصدري هو المنظور إليه.

وبعبارة أخرى، إنّ المناسبة توجب عطف الأنظار إلى المعنى المصدريّ الذي لولاها لكان غير منظور فيه مستقلاً كما تقدّم.

١ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ٢٢، في حرمة التصوير.

٢ـ المكاسب: ٢٤، المسألة الرابعة من النوع الرابع، في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور.

٣ـ راجع ص ٢٧١ من الكتاب. والرواية في الوسائل ٣/ ٥٦١، الباب ٣ من أبواب أحكام المساكن....

وبما ذكرناه يظهر النظر في دعواه الأخرى، وهي أنّ جواز الإبقاء مشعر بجواز التصوير، فإنّها أيضاً موجهة لولا القرينة على خلافها.

ثمّ إنّه على فرض تسليم ما ذكره المحقّق الأردبيلي لو دلّ دليل و لو بعمومه أو إطلاقه على جواز إبقاء المجسّمات، لايكون معارضاً للروايات الدالّة على حرمة التصوير المستفاد منها حرمة الإبقاء[1]، ضرورة أنّ حرمة الإبقاء المستفاد منها ليست بدلالة لفظيّة أو ملازمة عقليّة حتى ينافيها، بل لانتقال ذهن العرف من النهي عن إيجاد تلك الماهيّة إلى أنّ الماهيّة بوجودها القارّ مبغوضة والنهي عن الإيجاد توصّلي، لكن لو ورد ما دلّ على جواز إبقاء التماثيل تنعطف الأذهان إلى أنّ المبغوض والمنهي عنه هو العنوان المصدري.

وإن شئت قلت: إنّ بين الأدلّة جمع عقلائيّ، أو قلت: إنّ تلك الاستفادة إنّما هي في صورة سكوت القائل فلاتنافي بين الأدلّة.

بيان الأخبار المطلقة أو الظاهرة في المجسّمات

وأمّا الأخبار فعلى طائفتين:

إحداهما: ما تتعرّض للوسائد والستور والأثواب المصوّرات [2] وهي كثيرة، أو تشتمل على نفي البأس إذا كانت التماثيل عن اليمين أو الشمال أو تحت الرجل حال الصلاة، كصحيحة محمّد بن مسلم، قال: قلت لأبي جعفر ـ عليه السلام ـ: أصلّي والتماثيل قدّامي وأنا أنظر إليها؟ قال: «لا ، اطرح عليها ثوباً، ولابأس بها إذا كانت عن يمينك أو شمالك أو خلفك أو تحت رجلك أو فوق رأسك ، وإن

١ـ راجع ذيل الصفحة ٢٦٢ من الكتاب، الرقم ٥.

٢ـ راجع الوسائل ٣/ ٣١٧، كتاب الصلاة، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي؛ وأيضاً ٣/ ٤٦١، الباب ٣٢ من أبواب مكان المصلّي، و٣/ ٥٦٣، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن.

كانت في القبلة فألقِ عليها ثوباً و صلّ». [١] ونحوها غيرها. [٢]

فلايبعد أن يستظهر منها بمناسبات أنّ التماثيل غير المجسّمات، و إن لايبعد دعوى الإطلاق فيها أو في بعضها، لاحتمال أن تكون المصوّرات فيها مختلفة من حيث التجسيم وغيره كما يتعارف في أعصارنا، لكنّه لايخلو من إشكال و إن كان الإطلاق أظهر في مثل الصحيحة ، تأمّل.

والطائفة الثانية: ما يمكن دعوى الإطلاق فيها أو دعوى ظهورها في المجسّمات:

فمنها: صحيحة محمّد بن مسلم، قال: سألت أحدهما عن التماثيل في البيت، فقال: «لابأس إذا كانت عن يمينك وعن شمالك وعن خلفك أو تحت رجليك، و إن كانت في القبلة فألق عليها ثوباً». [٣]

والظاهر أنّ السؤال عن وجودها في البيت، فأجاب بعدم البأس إلاّ إذا كانت في القبلة فيلقى عليها الثوب، و إلقاؤه لأجل الصلاة و مقتضى عمومها عدم الفرق بين المجسّمات وغيرها. وليس قوله: «أو تحت رجليك» قرينة على الاختصاص بغيرها، ضرورة أنّ الطبيعة إذا كانت ذات أفراد مختلفة يمكن إلقاء بعضها تحت الرجل، يصحّ أن يقال فيها ما ذكر .ألا ترى عدم الشبهة في شمول العموم للصور المنقوشة على الجدران مع عدم إمكان إلقائها تحت الرجل، فلاإشكال في عمومها.

وتوهّم أنّ التماثيل في تلك الأعصار كانت غير مجسّمات فالدليل منصرف عنها، فاسد، لعدم إحراز ذلك بل يمكن أن يقال: تلك الأعصار لأجل قربها

١ـ الوسائل ٣/ ٣١٨، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٦.

٢ـ راجع نفس المصدر والباب.

٣ـ الوسائل ٣/ ٣١٧، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١.

بعصر صنعة الأصنام المجسّمات كانت فيها صنعة المجسّمات متعارفة، مع أنّ قلّة الأفراد لاتوجب الانصراف، مضافاً إلى أنّ الدليل من قبيل العموم لا الإطلاق.

وأضعف منه توهّم كون الدليل في مقام بيان حكم آخر وهو الصلاة في البيت، فلو قال: لو كان في البيت صنم أو آلة لهو هل يجوز الصلاة فيه، فأجاب بعدم البأس، لايدلّ على جواز إبقائها.[1]

وذلك لأنّ السؤال كما تقدّم إنّما هو عن التماثيل في البيت، والظاهر منه أنّ السؤال عن وجودها فيه، وقوله : إذا كانت بحذاء القبلة ألق عليها الثوب، لايدلّ على أنّ السؤال عن الصلاة، والظاهر أنّه ـ عليه السلام ـ أجاب عن مسؤوله مع شيء زائد، فقال: لابأس، أي لابأس بوجودها في البيت، وإذا كانت بحذاء القبلة ألق عليها الثوب لمكان الصلاة. فالإنصاف أنّ المناقشة فيها في غير محلّها.

وأمّا توهّم أنّ تلك الرواية عين روايته المتقدّمة آنفاً فكما أنّها في مقام بيان حكم آخر فكذلك هي [2]، ففيه ما لايخفى بعد كون ألفاظهما مختلفة والمسؤول عنه في إحداهما أبو جعفر ـ عليه السلام ـ وفي الأخرى أحدهما. وبالجملة لاحجّة على وحدتهما بعد استفادة حكم زائد من إحداهما.

ومنها: رواية علي بن جعفر ـ عليه السلام ـ أو صحيحته عن أخيه موسى ـ عليه السلام ـ ، قال: وسألته عن الدار والحجرة فيها التماثيل، أيصلّى فيها؟ قال: لاتصلّ فيها وشيء منها مستقبلك، إلاّ أن لاتجد بدّاً فتقطع رؤوسها، وإلاّ فلا تصل.[3]

فإنّ عمومها شامل للمجسّمات لو لم نقل بأنّ الظاهر من قوله : «فتقطع رؤوسها» الاختصاص بها.

١ـ راجع المكاسب: ٢٤، في جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور.

٢ـ راجع كشف اللثام ١/ ٢٠٠، كتاب الصلاة، في مكان المصلّي.

٣ـ الوسائل ٣/ ٣٢١، كتاب الصلاة، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ٢١.

وهي كالصريحة في أنّ إبقاءها جائز في نفسه، فإن أمكنه الصلاة في محل آخر أبقاها على حالها وإن لم يجد بدّاً فتقطع رؤوسها للصلاة.

ومنها: روايته الأخرى أو صحيحته، قال: وسألته عن البيت فيه صورة طير أو سمكة أو شبهه، يلعب به أهل البيت، هل تصلح الصلاة فيه؟ قال: «لا، حتّى يقطع رأسه أو يفسده. وإن كان قد صلّى، فليس عليه الإعادة». (١)

ولايبعدظهورها في المجسّمات، لأنّ الظاهر منها أنّ أهل البيت كانوا يلعبون بنفس الصورة لابشيء فيه ذلك، وهويناسب المجسّمات، بل الظاهر من قوله: فيه صورة طير أو سمكة، أنّ الصورة بنفسها فيه، لا أنّ فيه شيئاً عليه الصورة، تأمّل. كما يشعر قوله: «ويقطع رأسه» بذلك أيضاً.

ولو نوقش فيما ذكر فلاشبهة في إطلاقها فتشمل المجسّمات.

كما لاشبهة في تقريره للعب أهل البيت بها وتجويزه ذلك، فجواز الإبقاء واللعب بها مفروغ عنهما.

وعليها تحمل روايته الأخرى أو صحيحته، قال: وسألته عن رجل كان في بيته تماثيل أو في ستر، ولم يعلم بها وهو يصلّي في ذلك البيت، ثمّ علم؛ ما عليه؟ فقال: «ليس عليه فيما لايعلم شيء، فإذا علم فلينزع الستر وليكسر رؤوس التماثيل». (٢)

ضرورة أنّ المفروض أنّ الرجل يصلّي في ذلك البيت، فالأمر بالنزع والكسر لمكان الصلاة كما في سائر الروايات، لاللوجوب نفساً كما هو واضح سيّما مع اقتران الكسر بالنزع.

ومنها: رواية المثنّى عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ «أنّ عليّاً ـ عليه السلام ـ كره الصور

١ـ راجع الوسائل ٣/ ٣٢١، كتاب الصلاة، الباب ٤٥ من أبواب لباس المصلّي، الحديث ١٨.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢٠.

في البيوت»[١]، ونحوها رواية حاتم بن إسماعيل عنه ـ عليه السلام ـ[٢]، ورواية يحيى بن أبي العلا الموثّقة ـ بناءً على كونه يحيى بن العلا كما قيل ـ عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ «أنّه كره الصور في البيوت»[٣].

والظاهر منها أنّ الكراهة إنّما تعلّقت بخصوص كونها في البيوت، فلو كان إبقاؤها محرّماً لما يناسب ذلك التعبير كما هو واضح.

كما أنّ الظاهر أنّ الكراهة هي بالمعنى المعروف، ولايبعد أن تكون لأحد وجهين على سبيل منع الخلو: إمّا لأجل أنّ الملائكة لاتدخل بيتاً فيه صورة، كما ورد في روايات متضافرة «أنّ الملائكة لاتدخل بيتاً فيه صورة ولابيتاً فيه كلب»، وفي بعضها: «ولابيتاً فيه بول مجموع في آنية»، وفي بعضها: «ولاجنب»[٤].

أو لأجل أنّ البيت معدّ للصلاة فيه ويكره وجود الصورة في بيت يصلّى فيه مطلقاً، أو إذا كانت بحذاء القبلة.

وكيف كان يظهر من تلك الروايات جواز إبقائها وإن كانت مكروهة في خصوص البيوت، ومقتضى إطلاقها عدم الفرق بين المجسّمة وغيرها.

وممّا ذكرناه يظهر الكلام في صحيحة زرارة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ ، قال: «لابأس بأن تكون التماثيل في البيوت، إذا غيّرت رؤوسها منها وترك ما سوى ذلك»[٥].

فإنّ الظاهر أنّ التقييد بالبيوت لما ذكرناه آنفاً، فدالّة على أنّ البأس فيها بلا تغيير مختصّ بالبيوت، فتشعر أو تدلّ على جواز الإبقاء والاقتناء.

١و٢ـ الوسائل ٣/ ٥٦١، كتاب الصلاة، الباب ٣من أبواب أحكام المساكن، الحديثان ٣و ١٤.

٣ـ الوسائل ٣/ ٥٦٣، كتاب الصلاة، الباب ٣من أبواب أحكام المساكن، الحديث ١٣.

٤ـ راجع الوسائل ٣/ ٤٦٤و٤٦٥ كتاب الصلاة، الباب ٣٣من أبواب مكان المصلّي.

٥ـ الوسائل٣/ ٥٦٤، كتاب الصلاة، الباب ٤ من أبواب أحكام المساكن، الحديث ٣.

وكذا في روايـة عليّ بن جعفر عن أخيـه موسى بـن جعفر ـ عليه السلام ـ ، قال: «سألته عن مسجد يكـون فيه تصاوير و تماثيل؛ يصلّى فيه؟ فقال: تكسر رؤوس التماثيل وتلطّخ رؤوس التصاوير ويصلّى فيه و لابأس»[1].

فإنّها أيضاً راجعة إلى الصلاة في مسجد فيه التصوير، ولاينافي جواز إبقائها في غير المسجد، أو فيه في غير حال الصلاة، فالأمر بالكسر والتلطيخ لرفع البأس عن الصلاة فيه، لا لحرمة إبقائها كما هو واضح.

فاحتمال أن تكـون تلك الرواية، شـاهدة جمع بين الروايات و شـاهدة على دعوى المحقّق الأردبيلي ـ بأن يقال : إنّ الأمر بكسر رؤوس التماثيل لكونها مجسّمة، وبتلطيخ رؤوس التصاوير لكونها غير مجسّمة، وإنّما أمر بتلطيخها لأجل الصلاة، فتشهد الـرواية بأنّ مـا دلّت على الكسر وقطع الرأس إنّما هـي في المجسّمات، وما دلّت على جـواز الإبقاء وإلقـاء ثوب مثلاً عليها فهي في غيرهـا ـ غير وجيـه، لما ذكرناه من أنّ الكسر واللطخ إنّما هما لرفع البأس عن الصلاة كما هو ظاهر الرواية، لا لوجوبهما مطلقـاً، ومعه لاشهادة لها على المدّعى بل يستشعر منهـا جواز الإبقاء لو لم نقل بدلالتها عليه.

ثمّ إنّه قـد تقدّم في خلال الكلمات المتقـدّمة ـ من أوّل البحث إلى هـاهنا ـ الجواب عمّا استدل بها على حرمة الاقتناء، كـالتشبّث برواية أبي العباس في تفسير قوله تعالى: ﴿يعملون له ما يشاء... ﴾[2].

ورواية القـدّاح[3] وغيرهـا من بعث رسـول الله ﷺ أمير المؤمنين في هـدم القبور وكسر الصور.[4]

١ـ الوسائل ٣/ ٤٦٣، كتاب الصلاة، الباب ٣٢من أبواب مكان المصلّي، الحديث ١٠.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢١٩، كتاب التجارة، الباب ٩٤من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

٣و٤ـ الوسائل ٣/ ٥٦٢، كتاب الصلاة، الباب ٣من أبواب أحكام المساكن، الحديثان ٧و ٨.

وصحيحة محمّد بن مسلم النافية للبأس عمّا لايكون شيئاً من الحيوان [١]، إلى غير ذلك.

وجه التمسّك برواية التحف لحرمة الاقتناء والجواب عنه

وقد يستدلّ عليها برواية تحف العقول [٢] بوجهين:

أحدهما: أنّ المستفاد من الحصر فيها أنّ الله تعالى ما حرّم شيئاً إلاّ ما يكون فيه الفساد محضاً، ولاشبهة في أنّ الانتفاع من الصورة الحاصلة بالتصوير كالاقتناء والبيع والشراء ونحوها من منافع التصوير عرفاً، ولهذا صحّ بذل المال بإزاء التصوير بملاحظة الفوائد الحاصلة من الصورة الحاصلة، فلو كانت تلك المنافع محلّلة لما حرّم الله تعالى التصوير بمقتضى الحصر.

وبعبارة أخرى إنّها تدلّ على أنّ ما حرّمه الله يكون فيه الفساد محضاً، والفرض أنّ التصوير حرام فلابدّ وأن لايكون فيه منفعة محلّلة كالاقتناء ونحوه.

وثانيها: أنّ المستفاد منها أنّ التصوير المحرّم، فيه الفساد محضاً، فيضمّ إلى قوله: «وكلّ ما منه وفيه الفساد محضاً فحرام تعليمه وتعلّمه وجميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات».

فيستنتج منها حرمة جميع التقلّبات، ومنها الاقتناء [٣].

وفيه ـ مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ التصوير أمر و الصورة الحاصلة منه شيء آخر مستقلّ في الوجود؛ فإذا كان التصوير محرّماً يكون فيه الفساد محضاً

١ـ راجع الوسائل ١٢/ ٢٢٠، كتاب التجارة، الباب ٩٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٣.

٢ـ راجع تحف العقول:٣٣٥.

٣ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي ـ قدّه ـ: ٦٦، في حرمة تصوير صور ذوات الأرواح.

ولايجوز تعليمه وتعلّمه وأخذ الأجر عليه وسائر التقلّبات فيه، وهو غير مربوط بالصورة الحاصلة منه ــ أنّ الظاهر من الرواية ، من أوّل تعرّضها لتفسير الصناعات إلى آخرها بعد التأمّل الأكيد فيها، أنّ ما كان فيه الفساد محضاً حرّم الله تعالى جميع وجوه التقلّب فيه كالبرابط والمزامير ونحوهما ممّا ذكر فيها، فإنّ قوله: «وذلك إنّما حرّم الله...»، تعليل لكلامه السابق الدالّ على أنّ ما فيه مصلحة للعباد ـ كالأمثلة فيها ـ حلال جميع تقلّباته و إن كانت تلك الصناعة قد يستعان بها على وجوه الفساد والمعاصي وتكون معونة على الحقّ والباطل.

وذلك لأنّ المحرّم من جميع الجهات وجميع التقلّبات ماكان فيه الفساد محضاً.

والظاهر أنّ قوله: «وما يكون منه وفيه الفساد محضاً ولايكون فيه ولا منه شيء من وجوه الصلاح فحرام تعليمه وتعلّمه والعمل به وأخذ الأجر عليه وجميع التقلّب فيه من جميع وجوه الحركات كلّها» تفسير لما أجمل فيها، أي قوله: «إنّما حرّم الله الصناعة التي حرام هي كلّها التي يجيء منه الفساد محضاً» ويكون المراد من هذه الفقرة مقابل الفقرات السابقة أنّ الصناعة التي هي حرام بجميع شؤونها هي التي يجيء منه الفساد محضاً كالأمثلة المذكورة.

فلاتدلّ الرواية على أنّ كلّ محرّم يجيء منه الفساد محضاً، بل تدلّ على أنّ المحرّم بجميع شؤونه هو ما يجيء منه الفساد محضاً.

فالكاشف إنّما من الفساد المحض هو المحرّم بجميع الشؤون لا المحرّم في بعضها، و عليه فلاتدلّ على مطلوبهم ولو كان الحصر حقيقياً.

هذا مضافاً إلى أنّ الظاهر منها التعرّض للصنائع التي نشأت الحرمة فيها عن الفساد الكائن في المصنوع كالبرابط والمزامير وسائر الأمثلة المذكورة فيها، دون ماكانت الصنعة محرّمة لفساد فيها لا المصنوع كما في المقام حيث تكون الحرمة

متعلّقة بالتصوير لفساد فيه، لكونه تشبّهاً بالله تعالى في مصوّريته، وتشهد لما ذكرناه فقرات الرواية سيّما قوله: «وما يكون منه وفيه الفساد...».

ولعلّه مراد الشيخ الأنصاري من أنّ الحصر إضافي [١]، فلا يرد عليه ما في تعليقة الطباطبائي من: «أنّ الحصر الإضافي يكفي في المقام، إذ يستفاد منه أنّ عمل الصور الذي هو حرام ليس داخلاً تحت ما فيه وجه الصلاح ووجه الفساد، لأنّ ما كان كذلك ليس بمحرّم بمقتضى الحصر، ومن المعلوم أنّه ليس داخلاً فيما فيه الصلاح محضاً فلايبقى إلاّ أن يكون داخلاً فيما فيه الفساد محضاً» انتهى [٢].

وذلك لأنّ الرواية ساكتة عن الصنعة التي ليس في متعلّقها فساد فالحصر إنّما هو فيما تعرّضت له لا غيره، فصنعة التصوير الذي يكون في نفسها فساد خارجة عنها موضوعاً.

لكنّ الظاهر أنّ مراد الشيخ ليس ما ذكرناه كما يشهد به قوله: «نعم يمكن أن يقال: إنّ الحصر وارد في مساق التعليل وإعطاء الضابطة...» [٣]. الظاهر منه تصديقه بأنّ الحصر لو كان حقيقيّاً يدلّ على المطلوب، مع أنّه على ما ذكرناه فالحصر حقيقيّ ولايدلّ عليه، فتدبّر.

حول الكلام العلاّمة المحقّق الشيرازي

ومن بعض ما تقدّم ذكره في معنى حديث تحف العقول، يظهر النظر في كلام المحقّق التقي في تعليقته، وهو أنّ الحصر إن كان حقيقيّاً يكشف عن عدم

١ـ المكاسب: ٢٤، المسألة الرابعة من النوع الرابع، جواز اقتناء ما حرم عمله من الصور.

٢ـ حاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي: ٢١، في حرمة اقتناء صور ذوات الأرواح....

٣ـ راجع المكاسب: ٢٤.

تحقّق مصداق يكون محرّماً ويجوز اقتناؤه، وذلك لأنّ العامّ لايصير مجملاً بمجرد احتمال وجود فرد للعامّ يعلم بخروجه عن الحكم على تقدير وجوده في الخارج، فإذا قال: أكرم جيراني وعلم أنّه على تقدير وجود عدوّ له في جيرانه إنّه لايريد إكرامه ، فإنّه لايوجب إجمال العامّ بل يحكم بوجوب إكرامه ويكشف حال الفرد بأنّه ليس عدوّه. ففيما نحن فيه إذا ثبت حرمة الاكتساب بالتصوير، لكن لايعلم أنّه يجوز سائر الانتفاعات به حتّى خرج عن العامّ المستفاد من الحصر تخصيصاً، لأنّ ذلك إثبات لحرمة الاكتساب في غير ما يكون فيه الفساد محضاً، فيكون تخصيصاً في العموم المستفاد من الحصر، أو يكون ممّا يحرم جميع الانتفاعات به لعدم كون جهة صلاح فيه، فالمتعيّن الثاني عملاً بأصالة العموم السليم عمّا يصلح للمعارضة. انتهى ملخّصاً[1].

وذلك لما عرفت أنّ مفاد الرواية بعد التأمّل في مجموعها، هو أنّ كلّ ما يحرم من جميع الوجوه، ففيه الفساد محضاً، وكلّ ما كان فيه الفساد محضاً، فهو حرام من جميع الوجوه، لاأنّ كلّ حرام، ففيه الفساد محضاً، فعليه يكون الحصر حقيقيّاً، ولايستفاد منه الحكم المطلوب، ولايكون المورد من قبيل العامّ المذكور، لو سلّم في مورده جواز التمسّك به لكشف حال الفرد.

بل قد عرفت أنّها كما يظهر من فقراتها، متعرّضة لموضوعات فيها فساد محض أو صلاح كذلك، أو فيها صلاح وإن تستعمل أحياناً في الفساد.

والحصر إن كان حقيقيّاً لايوجب استفادة حكم خارج عن مدلول الكلام، فكأنّه قال: الحرمة الناشئة من الموضوعات منحصرة بما فيها الفساد، والحرمة الناشئة من نفس العمل، كما في المقام، خارجة عن مفادها موضوعاً، وهو

١ـ حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي:٦٧، في حرمة تصوير صور ذوات الأرواح.

لايوجب إضافيّة الحصر.

بيع الصور جائز إذا كان اقتناؤها جائزاً

ثم بعد جواز اقتنائها يكون بيعها وسائر التقلّبات فيها جائزاً على مقتضى القواعد.

وتوهّم دلالة رواية التحف على عدم الجواز، بدعوى أنّ المستفاد منها أنّ الصورة المحرّمة لايجوز بيعها وشراؤها وسائر التقلّبات فيها خرج منها الاقتناء وبقي الباقي [1]، فاسد، أمّا على ما ذكرناه في معنى الرواية من الوجهين فواضح، وأمّا على ما ذكروه فلأنّ موضوع الحكم على عدم جواز جميع التقلّبات هو ما يكون فيه الفساد محضاً، والمفروض أنّ التصوير ليس كذلك، لأنّ فيه جهة صلاح وهي الاقتناء.

وإن شئت قلت: إنّ المقام ليس من قبيل العامّ المخصّص حتّى يقال: إنّه حجّة فيما بقي، بل الحكم في الموضوعات مستفاد من ضمّ صغرى هي أنّ التصوير مثلاً محرّم، إلى كبرى هي أنّ كلّ محرّم ففيه الفساد محضاً، فيستنتج أنّ الصورة فيها الفساد محضاً، فيجعل صغرى لكبرى أُخرى هي أنّ كلّ ما فيه الفساد محضاً فحرام تعليمه وتعلّمه وجميع التقلّبات فيه، فالصورة كذلك.

فإذا دلّ الدليل على جواز الاقتناء خرج التصوير عن عنوان الصغرى، ضرورة أنّه بعد جواز الاقتناء لايكون فيه الفساد محضاً، فلاتنطبق عليها الكبرى، فلاتستنتج النتيجة المطلوبة. ولعلّ ما ذكرناه هو مراد السيد في تعليقته [2]. وكيف

---

١ و٢ـ راجع حاشية المكاسب للسيّد محمّد كاظم الطباطبائي ـ قدّس سره ـ : ٢١، في حرمة اقتناء صور ذوات الأرواح....

كان لادليل على حرمة البيع وسائر التقلّبات فيها كيفما كانت.

عدم جواز أخذ الأجرة على التصوير المحرّم

ثمّ إنّ أخذ الأجرة على التصوير المحرّم غير جائز، لأنّ الإجارة لذلك حرام و فاسد، لما ذكرناه فيما سلف[١] من أنّ الفعل المحرّم الـذي يجب على الناس منع الفاعل عنه بأدلّة النهي عن المنكر، لايكون محترماً ومالاً، ولهذا لايضمن المانع عنه أجرة المثل للعمل بـلاشبهة، فلو منع مانع عبد غيره مـن عمل الصورة المجسّمة، لايكون ضامناً، فلايكون ذلك العمل مالاً لدى الشارع، فلايجوز أخذ الأجر عليه، ويكون الأخذ أكلاً للمال بالباطل كما تقدّم تقريره، فراجع [٢].

---

١ و٢ـ راجع ص٢٥٢ و ٢٥٣ من الكتاب.

حكم الغناء وماهيّته

المسألة الثانية : في الغناء

فقد اختلف الكلمات في ماهيّته وحكمه، ففسّر بالسماع، وبالصوت، وبالصوت المطرب، وبالصوت المشتمل على الترجيع؛ أو هو مع الإطراب، وبالترجيع، وبالتطريب؛ وبه مع الترجيع، وبرفع الصوت مع الترجيع، وبمدّه، وبمدّه مع الترجيع والتطريب؛ أو أحدهما، وبتحسين الصوت، وبحسنه ذاتاً، وبمدّه وموالاته، وبالصوت الموزون المفهم المحرّك للقلب، وبمدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، أو ما يسمّى في العرف غناء وإن لم يطرب، وبالصوت اللهوي، وبألحان أهل المعاصي و الكبائر، وبما كان مناسباً لبعض آلات اللهو والرقص، وبالصوت المعدّ لمجالس اللهو، وبالصوت المثير لشهوة النكاح، إلى غير ذلك.

وعن المشهور أنّه مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب[1].

١ـ راجع المكاسب:٣٦ومابعدها، في حرمة الغناء، والمستند٢/ ٣٤٠، كتاب مطلق الكسب والاقتناء، في بيان حقيقة الغناء، ومفتاح الكرامة ٤/ ٥٠، كتاب المتاجر، في تحريم الغناء.

تفسير العلاّمة الشيخ محمد رضا الإصفهاني للغناء وماهيّته

وقد تصدّى العلم الفقيه الشيخ محمد رضا آل الشيخ العلاّمة الشيخ محمد تقي ـ رحمهما الله ـ لتفسيره في رسالة لطيفة مستقلّة[1] فقال:

«الغناء صوت الإنسان الذي من شأنه إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس، والطرب هو الخفّة التي تعتري الإنسان فتكاد أن تذهب بالعقل وتفعل فعل المسكر لمتعارف الناس أيضاً».

ثمّ تصدّى لتشييده بذكر مقدّمة حاصلها:

«أنّ الغناء من أظهر مظاهر الحسن ولأجله يطلبه من يطلبه، فلابدّ لبيان ناموس الحسن:

فأقول: الحسن وإن كان ممّا تحيّر فيه العقول ويدرك و لايوصف ولكنّه في المركّبات لايخرج عن حدّ التناسب، فأينما وجد فالتناسب سببه، فالخط الحسن ما تناسبت واواته وميماته، والشعر الحسن ما تناسبت ألفاظه ومعانيه، ولايوصف الحيوان بالحسن إلاّ إذا تناسبت أعضاؤه، ولايقال للوجه: إنّه جميل إلاّ إذا تناسبت أجزاؤه، وهكذا.

والصوت بين مظاهر الحسن من أكثرها قبولاً للتناسب، فإذا كان الصوت متناسباً بمه، وزيره، و بزاته، ومدّه، و ارتفاعه، وانخفاضه، و اتصاله، و انفصاله، سمّي بالغناء.

وقد وضع لبيان هذه النسب وأقسامها فنّ الموسيقى الذي هو أحد أقسام

١ـ هذه الرسالة غير مطبوعة.

العلوم الرياضيّة.

ويخصّ فنّ تناسب الآلات باسم الإيقاع، والعـود بينها ميزان الغناء، يعرف به صحيح الغناء من فاسده، كما يعرف بالمنطق صحيح القضايا من فاسدها. وعلى أوتارها الأربعة وكيفيّة شدّها والإصبع التي يضرب بها يعرف أقسام الغناء.

ثمّ قال: وإذا أنشد الشعر على طبق مقرّرات الفنّ، أوجب لسامعه إذا كان من متعارف الناس، الطرب الخارج عن المتعارف، حتّى يكاد أن يفعل فعل المسكر فيصدر من الشريف الحكيم ما يأنف منه الأنذال من أقوال وأفعال يشبه أقوال السكارى وأفعالهم، وفي كتب المحاضرات والتاريخ نجد حكايات إن تأمّلتها علمت أنّ ولع الغناء بالعقل لايقصر عن الخمر بل يربو عليه.

ثمّ قال: تقييد الصوت بصوت الإنسان لمتابعة العرف، فإنّ أصوات البلابل وإن تناسبت وأطربت لايسمّى غناء، وبقيد التناسب يخرج ما أوجب الطرب بغيره من حسن الصوت اللغوي ذاتاً أو لحسن صاحبه، أو لحسن ألفاظه ومعانيه ونحو ذلك، وبقيد المتعارف يخرج الخارج عنه، فلا اعتبار بمن هو كالجماد كما لااعتبار بمن يطرب بأدنى سبب كما أنّ الحال كذلك في حدّ المسكر، وبقولي: تكاد أن تذهب بالعقل يخرج الطرب الخفيف، إذ لااعتبار به كما لااعتبار بالفرح والنشاط الحاصلين من بعض المشروبات المفرّحة ما لم يبلغ مرتبة يزيل العقل عن المتعارف.

وبالجملة الطرب في الغناء كالسكر في الشراب، والعلّة في تحريمه عين العلّة فيه وهو إزالة العقل.

ثمّ تصدّى لبيان عدم الاختلاف في كلمات علماء اللغة في ذلك وأنّ مغزى الجميع واحد وإن اختلف التعبير.

ثمّ قال: وفذلكة القول أنّ الغناء هو الصوت المتناسب الذي من شأنه بما هو متناسب أن يوجد الطرب أعني الخفّة بالحدّ الذي مرّ.

فما خرج منه فليس من الغناء في شيء وإن كان الصائت رخيم الصوت حسن الأداء وأحسن كلّ الإحسان، ووقع من سامعه أقصى مراتب الاستحسان.

كما أنّه من الغناء الصوت المتناسب وإن كان من أبحّ رديّ الصوت ولم يطرب بل أوجب عكس الطرب كما قيل:

إذا غناني القرشي   دعوت الله بالطرش

فبين كلّ من الغناء والصوت المستحسن عموم من وجه، وهو محرّم أيضاً كالغناء الحسن لعموم الأدلّة، إلاّ أن يدّعى انصرافها إلى ما أوجب الطرب الفعلي.

ولقد أحسن الشيخ ـ قدس سرّه ـ في قوله: ما كان مناسباً لبعض آلات اللهو والرقص.

وكأنّه تحاول ما ذكرناه، فإنّ النسب الموسيقية تنطبق على النسب الإيقاعية، و لذلك يطابق أهل اللهو بينهما.

وقد اعترض أستاذ الصناعة علي الرشيد بأنّ مغنّيك يغنّي بالثقيل وعوّادك يضرب بالخفيف، فالصوت الخالي عن النسبة لايكون غناءً وإن أوجب الطرب وقصد به اللهو، كما أنّ مجرّد تحريك الأوتار لايقال له ضرب و لايكون محرّماً، وكذلك مجرّد تحريك الأعضاء لايكون رقصاً ما لم يكن على النسب المعيّنة. انتهى ملخّصاً.

وإنّما نقلناه بتفصيل، أداء لبعض حقوقه و لاشتماله على تحقيق وفوائد.

المناقشة في بعض ما ذكره ـ رحمه الله ـ في الغناء

والإنصاف أنّ ما ذكره وحقّقه أحسن ما قيل في الباب، وأقرب بإصابة الواقع وإن كان في بعض ما أفاده مجال المناقشة، كانتهائه حدّ الإطراب بما يكاد أن يزيل بالعقل، وأنّ العلّة في الغناء عين العلّة في المسكر، وذلك لعدم الشاهد عليه في العرف واللّغة.

لصدق الغناء على ما لم يبلغ الإطراب ذلك الحدّ ولم يكن من شأنه ذلك أيضاً.

فإنّ للغناء أقساماً كثيرة ومراتب كثيرة غاية الكثرة في الحسن والإطراب:

فربّما بلغ فيه غايته كما لو كان الصوت بذاته في كمال الرقّة والرخامة وكان الصائت ماهراً في البحور الموسيقيّة، وكان البحر مناسباً له كالبحر الخفيف مثلاً، فحينئذ لايبعد أن يكون مزيلاً للعقل ، ومهيجاً للحليم، وموجباً لصدور أعمال من الشريف الحكيم ما لا يصدر من الأنذال والأرذال، وإن كانت القضايا المحكيّة عن بعض أهل الكبائر كبعض خلفاء الأمويّين والعباسيّين لم يثبت كونها لمحض الغناء، فإنّ مجالس تغنّيهم كانت مشحونة بأنواع الملاهي و المعاصي، كشرب الخمور وأنواع آلات اللهو والترقّص وغيرها حتى القضية المعروفة من وليد ـ لعنه الله ـ مع مغنّيه [1] لم يحرز كونها للغناء محضاً.

وربّما لايكون بتلك المرتبة كما لعلّه كذلك غالباً.

وكلمات اللغويّين أيضاً لايساعده، لعدم تقييد مهرة الفنّ بحصول تلك

١ـ راجع مروج الذهب ٣/ ٢١٣و٢١٥.

المرتبة، بل هم بين من فسّره بخفّة تعتري الإنسان لشدّة حزن أو سرور أو خفّة لسرور أو حزن.

نعم، في المنجد: طرب اهتزّ واضطرب فرحاً أو حزناً[1]. ولعلّ مراده الاهتزاز والاضطراب في الروح، كما عن الغزالي تفسيره بالصوت الموزون المفهم المحرّك للقلب[2]، وأراد بالأوّل الخفّة الحاصلة من السرور، وبالثاني الخفّة الحاصلة من الحزن، فيوافق غيره.

ويرد عليه أيضاً أنّ الظاهر منه في مقدّمته وتحديده أنّ السبب الوحيد للحسن في المركّبات هو التناسب وأنّ الصوت بتناسبه موجب للطرب أو له شأنيّته.

مع أنّه ـ مضافاً إلى منافاته لما قال: إنّ من الغناء الصوت المتناسب وإن كان من أبحّ رديّ الصوت ولم يطرب بل أوجب عكس الطرب، ثمّ تمثّل بقول الشاعر، فإنّ صريح كلامه في الحدّ أنّ الغناء هو ما يكون مطرباً، وصريحه هاهنا أنّ من الغناء مالم يطرب بل أوجب العكس.

وتوهّم أنّ المراد بالثاني عدم حصوله بالفعل وإن كان له شأنيّته فاسد، لأنّ صوت أبحّ رديّ الصوت لاشأنيّة له لإيجاد الطرب بالحدّ المذكور غالباً بل دائماً، وأمّا صيرورته أحياناً موجباً للأضحوكة والفرح، فلايوجب أن يكون مطرباً كالغناء، لأنّ الطرب هو الخفّة والحال الخاصّ الذي يحصل بالتغنّي لامطلق الفرح. مضافاً إلى أنّه لايعتبر في الغناء مطلقاً فعليّة الطرب، وعلى التوهّم المتقدّم يلزم اعتبار الفعليّة في نوع منه ـ إنّ كون السبب الوحيد في المركّبات هو التناسب، ممنوع.

ففي المقام لو لم يكن للصوت رقّة ورخامة ولطف وصفاء ولو في الجملة

١ـ المنجد: ٤٦٢.

٢ـ إحياء علوم الدين ٢/ ٢٥٠. كتاب آداب السماع والوجد.

لايصير بالتناسب حسناً، كصوت القرشي المنكر الذي يدعو الله السامع بالطرش.

وبالجملة، الصوت المنكر الرديّ لايكون غناءً عرفاً وإن كان صائته من مهرة الفنّ وأوجده بكمال التناسب، والظاهر أنّ تسمية القائل صوت القرشي غناء من باب التهكّم والاستهزاء، كتسمية البخيل بحاتم، والجبان بالأسد.

بل لو كان صوت من أبحّ رديّ الصوت مع تناسب يعلم به بعض المطربين والمهرة ويكون موجباً للطرب والخفّة، لايكون غناء فإنّ بعض المطربين على ما حكي يكون بكيفيّة صوته مع رداءته موجباً لتفريح الحضّار وحصول الخفّة لهم بالحدّ الذي ذكر أكثر من المغنّي الذي يكون بغناه موجباً له، إلاّ أن يقال: إنّ الطرب الحاصل من الغناء غير الفرح الحاصل من الصوت المذكور سنخاً كما لايبعد. وكيف كان ليس صوت مثل القرشي غناء سواء حصل منه الطرب أم لا.

وأمّا دعواه بأنّ مرجع جميع التعاريف إلى ما ذكره، ففيها ما لايخفى بل يمكن أن يقال: إنّ ما ذكره غير موافق لواحد منها.

نعم، الظاهر أنّ المراد بالسماع أو الصوت هو الاصطلاحي منهما لكنّهما ليسا تعريفاً حقيقة كما لايخفى. ورجوعهما إلى تعريفه محلّ إشكال يظهر ممّا ذكرناه ونذكره.

كما أنّ التوجيه الذي ارتكبه لكلام الشيخ الأنصاري، أي قوله: ما كان مناسباً لبعض آلات اللهو والرقص، فالظاهر بل المعلوم غير وجيه، لعدم كون مراده من هذا الكلام هو بيان تناسب النسب الموسيقيّة والإيقاعيّة.

تعريف الغناء وحدّه

فالأولى تعريف الغناء بأنّه صوت الإنسان الذي له رقّة وحسن ذاتي ولو في

الجملة، وله شأنيّة إيجاد الطرب بتناسبه لمتعارف الناس.

فخرج بقيد الرقّة والحسن صوت الأبحّ الرديّ الصوت. وإنّما قلنا له شأنيّة الإطراب، لعدم اعتبار الفعليّة بلاشبهة، فإنّ حصول الطرب تدريجي قد لايحصل بشعر وشعرين فتلك الماهيّة ولو بتكرار أفرادها لها شأنيّة الإطراب.

وهذا بوجه نظير ما ورد في المسكر بأنّ ما كان كثيره مسكراً فقليله حرام[1] فإنّ الحكم تعلّق بالطبيعة التي من شأنها الإسكار ولاينافي عدم مسكريّة قليلها. وماهيّة الغناء كذلك، فلاينافي عدم مطربيّة بعض مصاديقه فعلاً.

وقيد التناسب لأجل أنّ الصوت الرقيق الرخيم إن لم يكن فيه التناسب الموسيقي لايكون مطرباً ولاغناءً، بل لايتّصف بالحسن حقيقة. فالمدّ الطويل لايكون غناء ولامطرباً ولو كان في كمال الرقّة والرخامة، ولوقيل إنّه حسن يراد به رقّته ورخامته وصفاؤه الذاتي.

والتقييد بشأنيّة الطرب لمعرفيّة التناسب الخاصّ أي التناسب الذي من واحد من الألحان الموسيقيّة، فهو في الحقيقة من باب زيادة الحدّ على المحدود.

وبما ذكرناه تظهر الخدشة في الحدّ المنتسب إلى المشهور، وهو مدّ الصوت المشتمل على الترجيع المطرب، فإنّ الغناء لايتقوّم بالمدّ ولا الترجيع، ففي كثير من أقسامه لايكون مدّ ولاترجيع.

ولعلّ القيدين في كلماتهم لأجل كون المتعارف من الغناء في أعصارهم هو ما يكون مشتملاً عليهما، فظنّ أنّه متقوّم بهما.

كما أنّ المطربيّة الفعليّة غير معتبرة فيه بما مرّ وأنّ الصوت ما لم يكن فيه رخامة وصفاء ليس بغناء.

١ـ راجع الوسائل ١٧/ ٢٥٩، الباب ١٥ من أبواب الأشربة المحرّمة.

ثمّ إنّ ما ذكرناه في المقام هو تحصيل ماهيّة الغناء من غير نظر إلى ما كان موضوعاً للحكم الشرعيّ، ولعلّ موضوعه أعمّ أو أخصّ وسيأتي الكلام فيه.

فتحصّل من ذلك أنّ الغناء ليس مساوقاً للصوت اللهوي والباطل، ولا لألحان أهل الفسوق والكبائر، بل كثير من الألحان اللهويّة وأهل الفسوق والأباطيل خارج عن حدّه، ولايكون في العرف والعادة غناء، ولكلّ طائفة من أهل اللهو والفسوق والتغنّي شغل خاصّ في عصرنا، ومحالّ خاصّة معدّة له، ولشغله وصنعته اسم خاصّ يعرفه أهل تلك الفنون.

ثمّ إنّ مقتضى كلمات كلّ من تصدّى لتحديد الغناء أنّه من كيفيّة الصوت أو الصوت نفسه، وليست مادّة الكلام دخيلة فيه، ولافرق في حصوله بين أن يكون الكلام باطلاً أو حقّاً وحكمة أو قرآناً أو رثاءً لمظلوم، وهو واضح لاينبغي التأمّل فيه.

حرمة الغناء وبيان الأخبار الواردة فيه

وأمّا حكمه فقد وردت روايات مستفيضة أو متواترة على حرمته، وهي على طوائف:

منها: ما وردت في تفسير قوله تعالى: ﴿**واجتنبوا قول الزور**﴾ [1] بأنّه الغناء :كصحيحة هشام عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ في قوله تعالى: ﴿**فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور**﴾ ، قال: «الرجس من الأوثان الشطرنج، وقول الزور الغناء»[2].

١ـ سورة الحج(٢٢)، الآية ٣٠.

٢ـ الوسائل١٢/ ٢٣٠، كتاب التجارة، الباب٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٦.

وقد فسّر به في رواية زيد الشحّام [١] وأبي بصير [٢] وعبد الأعلى وغيرهم [٣].

والظاهر المتفاهم من عنوان قول الزور هو القول الباطل باعتبار مدلوله كالكذب وشهادة الباطل والافتراء، والغناء كما عرفت من كيفيّة الصوت، أو الصوت بكيفيّة، وهوعنوان مغاير لعنوان الكلام والقول.

وفسّرت الآية بقول القائل للمغنّي: أحسنت في صحيحة حمّاد بن عثمان عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ [٤]، مع أنّ قول أحسنت ليس بنفسه باطلاً وزوراً، وإنّما أطلق عليه باعتبار تحسين الغناء.

فيقع الكلام في كيفيّة إرادة الكلام الباطل باعتبار مدلوله والغناء الذي صوت أو كيفيّته بكلام واحد، وكذا كيفيّة إرادة قول القائل أحسنت من قول الزور، هل هي من قبيل المجاز اللغوي المشهور مع استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد أي في معنى حقيقيّ ومجازيّ بعلاقة كعلاقة الحالّ والمحلّ.

أو من قبيل الحقيقة الادعائيّة على ما سلكناه في المجازات تبعاً لبعض مشايخنا ـ رحمه الله ـ [٥] بمعنى استعمال قول الزور في معناه، وادّعاء أنّ الغناء منه، وكذا قول القائل للمغنّي أحسنت.

أو من قبيل إطلاق قول الزور وإرادة مطلق الباطل بنحو من الادّعاء حتّى يدخل فيه المزامير والمعازف وغيرهما.

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٠، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢٠. وأيضاً راجع الحديثان ٨و٢٤.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢١.

٥ـ راجع تهذيب الأصول ١/ ٤٤، في معنى المجاز؛ ووقاية الأذهان للعلاّمة الشيخ محمد رضا الإصبهاني: ١٠٣.

أو أراد من قول الزور القول المشتمل على الباطل مدلولاً وعلى الغناء جميعاً، حتى لاتدلّ الآية ولا الروايات المفسّرة لها على حرمة الغناء بنفسه.

أو أراد بقول الزور القول المشتمل على الباطل، إمّا نحو اشتمال الكلام على مدلوله، أو نحو اشتمال الموصوف على صفته وإضافة القول إلى الزور لاتّحاده معه اتّحادالصفة مع الموصوف، فالقول زور باعتبار اشتمال مدلوله على الباطل وزور باعتبار صفته وهو الصوت الخاصّ، فيكون الغناء مستقلاً محكوماً بوجوب الاجتناب، والكلام المشتمل على الباطل بحسب مدلوله أيضاً محكوم به؟

ولعلّ هذا الاحتمال الأخير أو ما يرجع إليه ممّا تقدّم أقرب الاحتمالات إلى ظواهر الأخبار المفسّرة كما اختاره بعض المدقّقين[١]، لأنّ الظاهر منها أنّ قول الزور هو الغناء أو هو من قول الزور، ومع قيام القرينة العقليّة بأنّه ليس من مقولة القول يدور الأمر بين رفع اليد عن ظاهر جميع الأخبار المفسّرة الدالّة على أنّ الغناء الذي هو صوت خاصّ هو قول الزور بتمام مصاديقه، وحملها على قسم خاصّ متحقّق مع كلام خاصّ مدلوله الباطل والزور كما احتمله الشيخ و اختاره.[٢]

وبعبارة أخرى إنّ الظاهر من الأخبار هو أنّ الغناء تمام الموضوع لصدق قول الزور عليه ومستعمل فيه، فعلى الاحتمال الذي رجّحه الشيخ لابدّ من رفع اليد عن هذا الظاهر مع عدم حفظ ظهور الآية أيضاً، فإنّ ظاهرها حرمة قول الزور، والحمل على الغناء بما ذكر، حمل على غير مدلولها بحسب فهم العرف. بل هو حملها على قسم خاصّ منه، تأمّل.

وبين حفظ ظهور الأخبار وحملها على الغناء بالمعنى الحقيقي المعروف مع

١ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي: ٨٩، في بيان حرمة الغناء.

٢ـ المكاسب: ٣٦، المسألة الثالثة عشر في الغناء من النوع الرابع ممّا يحرم الاكتساب به.

حفظ ظاهر الآية من حيث تعميمها بالنسبة إلى جميع الأقوال الباطلة.

وإن نعمّمها لأمر آخر لم نعمّمها له لولا الأخبار، وهو إرادة الزور باعتبار الوصف الحاصل له وهو الغناء

والحاصل أنّه بناء على ما رجّحه الشيخ في معنى الآية بضميمة الروايات إنّ الغناء ليس قول الزور ولا هو من قول الزور، وأمّا على ما ذكرناه فإنّه هو لاتّحادهما خارجاً وصدق أحدهما على الآخر بالحمل الشائع.

ولو فرضت المناقشة فيما ذكرناه فلا أقلّ من دخول الغناء تعبّداً فيه، ومقتضى إطلاق الأدلّة أنّه بذاته و بلاقيد قول الزور.

نعم، هنا إشكال آخر، وهو أنّ قول الزور إن كان مطلق الباطل المقابل للحقّ، والمراد بالباطل ما لايكون فيه غرض عقلائي وما لادخالة له في المعاش والمعاد، فلا شبهة في عدم حرمته بهذا الإطلاق وبهذا العرض العريض.

فيدور الأمر بين حفظ ظهور هيئة الأمر في قوله: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾ في الوجوب، وتقييد قول الزور بقسم خاصّ وهو المحرّمات الشرعيّة، فتكون الآية لبيان إجمال ما فصّل في الشريعة من المحرّمات، كقوله تعالى: ﴿ويحرّم عليهم الخبائث﴾[1] بناءً على أنّ المراد بها المحرّمات.

وبين حفظ إطلاق قول الزور وحمل الأمر على الرجحان المطلق.

ولاترجيح للأوّل إن لم نقل أنّه للثاني، لشيوع استعمال الأمر في غير الوجوب وبعد رفع اليد عن الإطلاق.

وعليه لا دلالة للآية الكريمة ولا للأخبار الدالّة على أنّ قول الزور الغناء على حرمته.

١ـ سورة الأعراف(٧)، الآية ١٥٧.

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ سياق الآية وذكر قوله: ﴿واجتنبوا قول الزور﴾ في تلو ﴿اجتنبوا الرجس من الأوثان﴾ يوجب قوّة ظهور في أنّ الأمر للوجوب سيّما مع إشعار مادّة الاجتناب بذلك، فيصير قرينة على أنّ المراد من قول الزور ليس مطلق القول الباطل.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ قول الزور ليس مطلق القول الباطل بالمعنى المتقدّم، بل باطل خاصّ عرفاً كالكذب والافتراء والسخريّة ونحوها، فلايقال عرفاً لمطلق القول الذي لادخالة له في المعاد والمعاش أنّه قول الزور بل لعلّه لايكون باطلاً.

ويؤيده تفسير الآية بالأقوال المحرّمة كالكذب وتلبية المشركين لبّيك لاشريك لك إلاّ شريكاً هو لك تملكه وما ملك. وعن رسول الله ﷺ أنّه قام خطيباً فقال: «يا أيّها الناس، عدلت شهادة الزور بالشرك بالله» ثمّ قرأ: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾[1]، وهو مؤيّد لما ذكرناه من السياق.

الغناء بذاته محرّم

فتحصّل من جميع ما تقدّم[2] أنّ الآية الكريمة بضمّ الروايات المفسّرة تدلّ على حرمة الغناء بذاته إذا كان مقروناً بقول، وبإلغاء الخصوصيّة عرفاً يستفاد منها حرمته مطلقاً ولو وجد في مهمل لايقال له قول أو وجد في الصوت بلا كلام.

بل يمكن أن يقال: إنّ الغناء المتحقّق في الكلام لايقوم جميع قرعاته

١ـ مجمع البيان ٨ـ٧/ ١٣١، في ذيل الآية ٣٠ من سورة الحجّ. والرواية في المستدرك ١٧/ ٤١٦، كتاب الشهادات، الباب ٦، الحديث ١٠.

٢ـ راجع ص ٣٠٧ ومابعدها من الكتاب.

ورجعاته بالكلام بل يقع كثير منها في خلاله وقبله وبعده، ولاشبهة في أنّ الصوت الكذائي بمطلق وجوده غناء، فتدلّ الروايات على حرمته ولو بتلك القطعات الغير القائمة بالألفاظ، ولاشبهة في عدم الفرق بين تلك القطعات المحرّمة والصوت المتحقّق بلا كلام إن كان غناءً.

وممّا ذكرناه يظهر الكلام في طائفة أخرى من الروايات وهي المفسّرة لقوله تعالى: **﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله بغير علم ويتّخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين﴾**[1]:

كرواية محمّد بن مسلم عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ ـ ولايبعد أن تكون موثّقة ـ قال: سمعته يقول: «الغناء ممّا وعد الله عليه النار»، وتلا هذه الآية: **﴿ومن الناس...﴾**[2] وقريب منها روايات أخر.[3]

ووجه دخوله في لهو الحديث هو الوجه في دخوله في قول الزور.

نعم، هنا كلام آخر، وهو أنّ الظاهر من الآية أنّ لهو الحديث قسمان، والمحرّم منه هو ما يشترى وتكون الغاية به إضلال الناس عن سبيل الله، وغاية ما تدلّ الروايات هو كون الغناء داخلاً فيها، ومقتضاه أن يكون الغناء قسمين: محرّم هو ما يوجب الإضلال ومحلّل هو غيره.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد بالإضلال عن سبيل الله ليس خصوص الإضلال عن العقائد، بل جميع الواجبات فعلاً والمحرّمات تركاً من سبل الله، وكلّ شيء يوجب ترك واجب أو فعل محرّم يكون صادّاً عن سبيل الله ومضلاً عنه. فلو تعلّم أحد أحاديث لهوية ليحدّثها على قوم يوجب تحديثها ولو اقتضاءً ترك

١ـ سورة لقمان(٣١)، الآية ٦.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٦، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٣ـ نفس المصدر والباب، الأحاديث ٧، ١١، ١٦، ٢٠ و٢٥.

معـروف أو فعل منكـر، يصـدق عليـه أنّه اشترى لهو الحديـث ليضلّ عـن سبيل الله.[1]

فحينئـذ نقول: لـولا الروايـات المفسّرة كان ظـاهر الآيـة حرمـة اشتراء لهو الحديث، أي الأخبار الموجبـة بمدلولها لإلهاء الناس وإضـلالهم عن سبيل الله، كما ورد في سبـب نـزولها أنّ النضر بـن الحرث كـان يخرج إلى فـارس فيشتري أخبـار الأعاجم ويحدّث قريشـاً ويصرفهم عن استماع القرآن[2]، فلم تكن شاملـة للغناء الذي هو من كيفيّات الصوت و لا دخل له بمدلول الحديث و مضمونه.

لكن بعد تفسيرها به وقلنـا بدخوله فيها بالتقريب المتقـدّم في الآية المتقدّمة يصدق على من تعلّم الغناء للتغنّـي أنّه اشترى لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله، إمّا لأنّه بنفسه حرام وبإيجاده يخرج المغنّي والسامع عن سبيل الله ، وإمّا لأنّه بذاته مع تجريده عن معـاني الألفاظ ومع سماعه و عدم فهم المعنى ممّـا يترتّب عليه ولو اقتضاءً الصـدّ عن سبيل الله والغفلـة عن ذكر الله وربّما ينجـرّ به إلى فعـل الكبائر وترك الواجبات كما عن النبيّ ﷺ: «الغناء رقية الزنا»[3].

ومع العلم بأنّ ذلك من مقتضيات ذات الغناء وتعلّمه للتغنّي، يصدق أنّه تعلّم للإضلال، أي تعلّم ما يترتّب عليه ذلك.

فلا يقال: إنّ التغنّي بـا لمواعـظ والقرآن لايترتّـب عليه ذلـك، لأنّ هـذا من مقتضيات نفـس الغناء لو جـرّد عن مداليل الألفـاظ، والمفروض أنّ الغناء بـذاته داخل في الآية كما هو مفاد الأخبار.

مع أنّ مقتضـى إطلاق الأخبـار أنّ مطلق الغنـاء داخل في الآية وأوعـد الله

١ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي: ٩٠، في بيان حرمة الغناء.

٢ـ مجمع البيان ٨ـ ٧/ ٤٩٠؛ وأيضاً تفسير الكشاف ٣/ ٢١٠، في ذيل الآية ٥ من سورة لقمان.

٣ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ٣١٤، كتاب التجارة، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

عليه النار.

مع أنّه قلّما يتّفق لشخص أن يكون غاية تعلّمه للغناء أو تغنّيه، الإضلال عن سبيل الله والصدّ عنه.

فعليه يكون عدّ الغناء من الآية بنحو الإطلاق على الاحتمال المتقدّم في الإشكال كحمل المطلق على الفرد النادر جدّاً. فقوله: «الغناء ممّا وعد الله عليه النار» [١] في الآية مع عدم دخوله فيها إلّا ما هو نادر كالمعدوم يعدّ مستهجناً قبيحاً.

فلابدّ وأن تحمل اللام على النتيجة أعمّ من كونها غاية أولا، فلا ينافي ذلك ما ورد في شأن نزولها، كقوله تعالى: **﴿فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوّاً وحزناً﴾**[٢] وكقول الشاعر: «لدوا للموت وابنوا للخراب». [٣]

والإنصاف أنّ دلالة الطائفتين المتقدّمتين على حرمة الغناء بذاته لاتأمّل فيها.

وأما ما دلّت على دخوله في قوله: **﴿والذين لايشهدون الزور﴾** كصحيحة ابن مسلم عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ في قوله: **﴿والذين لايشهدون الزور﴾** قال: «هو الغناء» [٤] ففي دلالتها على الحرمة تأمّل وإشكال.

ودلّت على حرمته بذاته أيضاً روايات كثيرة ربّما يدّعى تواترها وسيأتي الكلام في بعضها:

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٦، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

٢ـ سورة القصص (٢٨)، الآية ٨.

٣ـ راجع نهج البلاغة، صبحي صالح، الحكمة ١٣٢.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٦، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديثان ٣ و٥، وفيهما محمّد بن مسلم عن أبي الصباح عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ....

كصحيحة ريّان بن الصلت، قال: سألت الرضا ـ عليه السلام ـ يوماً بخراسان عن الغناء وقلت: إنّ العباسي ذكر عنك أنّك ترخّص في الغناء، فقال: «كذب الزنديق، ما هكذا قلت له، سألني عن الغناء، فقلت: إنّ رجلاً أتى أبا جعفر ـ عليه السلام ـ فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان، إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت». [1]

والظاهر منها حرمته كما يشهد به نحو التعبير فيها.

ونحوها في الدلالة أو أظهر منها رواية عبد الأعلى الموثقة على الأظهر، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الغناء وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول الله ﷺ رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم حيّونا حيّونا نحييكم، فقال: كذبوا، إنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين...﴾ [2].

وكصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر ـ عليهما السلام ـ ، قال: سألته عن الرجل يتعمّد الغناء يجلس إليه؟ قال: لا [3].

وفي رواية سعد بن محمّد الطاطريّ، عن أبيه ، عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: سأله رجل عن بيع الجواري المغنّيات: فقال: شراؤهنّ وبيعهنّ حرام، وتعليمهنّ كفر، واستماعهن نفاق [4].

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٦، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٨، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥، والآية في سورة الأنبياء(٢١)، الآية ١٦.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٢، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣٢.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٨٨، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧. ولكن فيه وفي الكافي ٥/ ١٢٠ والتهذيب ٦/ ٣٥٦ سعيد بن محمّد الطاطري، وفي الاستبصار ٣/ ٦١، كتاب المكاسب، باب أجر المغنّية سعد بن محمّد الطاطري ، وهو موافق لما في تنقيح المقال ٢/ ٢٠، فراجع.

والرواية إلى سعد موثقة بابن فضّال، وعن الشيخ في العدّة أنّ الطائفة عملت بما رواه الطاطريّون [١].

وكصحيحة إبراهيم بن أبي البلاد، قال: قلت لأبي الحسن الأوّل ـ عليه السلام ـ :جعلت فداك، إنّ رجلاً من مواليك عنده جوار مغنّيات قيمتهنّ أربعة عشر ألف دينار، وقد جعل لك ثلثها، فقال: «لاحاجة لي فيها، إنّ ثمن الكلب والمغنّية سحت»[٢].

وسحتيّة ثمنها لأجل صفة التغنّي وكون الغناء حراماً.

وكحسنة نضر بن قابوس، قال: سمعت أباعبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: «المغنّية ملعونة، ملعون من أكل كسبها». إلى غير ذلك. [٣]

ما نسب إلى بعض الأعاظم من إنكار حرمة الغناء بذاته

ثمّ إنّه ربّما نسب إلى المحدّث الكاشاني وصاحب الكفاية الفاضل الخراسانيّ إنكار حرمة الغناء واختصاص الحرمة بلواحقه ومقارناته من دخول الرجال على النساء واللعب بالملاهي ونحوهما، ثمّ طعنوا عليهما بما لاينبغي [٤].

وهو خلاف ظاهر كلام الأوّل في الوافي ومحكيّ المفاتيح والمحكيّ عن الثاني[٥]، بل الظاهر منهما أنّ الغناء على قسمين: حقّ وباطل، فالحقّ هو التغنّي

١ـ راجع عدة الأصول: ١/ ٣٨١، الفصل ١١ من باب «الكلام في الأخبار»؛ وتنقيح المقال ٢/ ٢٠.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٨٧، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٨٥، كتاب التجارة، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. وراجع أيضاً الباب ١٦، الحديث ٥و٦ و....

٤ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٥٢، كتاب التجارة، في حكم الغناء.

٥ـ راجع الوافي ٣/ ٣٥ الجزء العاشر، كتاب المعايش...، الباب ٣٤ من أبواب وجوه المكاسب؛ ←

بالأشعار المتضمّنة لذكر الجنّة والنّار والتشويق إلى دار القرار، والباطل ما هو متعارف في مجالس أهل اللهو كمجالس بني أميّة وبني العباس.

قال في الوافي ما محصّله: إنّ الظاهر من مجموع الأخبار اختصاص حرمة الغناء وما يتعلّق به من الأجر والتعليم والاستماع والبيع والشراء كلّها بما كان على النحو المعهود المتعارف في زمن بني أميّة وبني العباس من دخول الرجال عليهنّ وتكلّمهنّ بالأباطيل ولعبهنّ بالملاهي من العيدان والقضيب وغيرها، دون ما سوى ذلك كما يشعر به قوله ـ عليه السلام ـ : «ليست بالتي يدخل عليها الرجال».

ثمّ ذكر عبارة الاستبصار فقال: يستفاد من كلامه أنّ تحريم الغناء إنّما هو لاشتماله على أفعال محرّمة، فإن لم يتضمّن شيئاً من ذلك جاز. وحينئذٍ فلا وجه لتخصيص الجواز بزفّ العرائس ولاسيّما وقد ورد الرخصة به في غيره، إلاّ أن يقال: إنّ بعض الأفعال لايليق بذوي المروءات وإن كان مباحاً. فالميزان حديث من أصغى إلى ناطق فقد عبده، وقول أبي جعفر ـ عليه السلام ـ : « إذا ميّز الله بين الحقّ و الباطل فأين يكون الغناء». وعلى هذا فلابأس بسماع التغنّي بالأشعار المتضمّنة ذكر الجنّة والنار والتشويق إلى دار القرار، إلى أن قال: وبالجملة، لايخفى على ذوي الحجى بعد سماع هذه الأخبار تمييز حقّ الغناء من باطله، وأنّ أكثر ما يتغنّى المتصوّفة في محافلهم من قبيل الباطل. انتهى.[1]

وأنت خبير بأنّ ظاهر هذه العبارة بل صريحها صدراً وذيلاً أنّ الغناء على

---

٥) ومفاتيح الشرائع ٢/ ٢٠، كتاب مفاتيح النذر والعهود، المفتاح ٤٦٥ (مفتاح عدّ المعاصي)؛ وكفاية الأحكام: ٨٦، كتاب التجارة، الغناء، في المبحث الأوّل ممّا يحرم التكسّب به من المقصد الثاني. و الحاكي هو صاحب المستند ٢/ ٣٤١.

١ـ راجع المصدر السابق، الوافي ٣/ ٣٥.

قسمين: قسم محرّم وهو ما قارن تلك الخصوصيّات، بمعنى أنّ الغناء المقارن لها حرام، لا أنّ المقارنات حرام فقط، ولهذا حرم أجرهنّ وتعليمهنّ والاستماع منهنّ، ولولا ذهابه إلى تحريمه ذاتاً لاوجه لتحريم ما ذكر.

وقسم محلّل وهو ما يتغنّى بالمواعظ و نحوها. فقد استثنى من حرمة الغناء قسماً هو التغنّي بذكر الله ـ تعالى ـ كما استثنى بعضهم التغنّي بالمراثي[١]، وبعضهم التغنّي بالقرآن [٢]، وبعضهم الحدي[٣]، وبعضهم في العرائس [٤]، وهذا أمر لم يثبت أنّه خلاف الإجماع [٥] أو خلاف المذهب حتّى يستوجب صاحبه الطعن والنسبة إلى الخرافة والأراجيف [٦]، وقد اختاره النراقي في المستند وبعض من تأخّر عنه [٧]، كما لايستوجبه من استثنى القرآن وغيره. [٨]

فالصواب أن يجاب عنه بالبرهان كما صنع الشيخ الأنصاري[٩].

١ـ مجمع الفائدة والبرهان٨/ ٦١، كتاب المتاجر؛ وأيضاً مستند الشيعة ٢/ ٣٤٣، كتاب مطلق الكسب والاقتناء.

٢ـ مجمع البيان ١/ ٨٦، الفنّ السابع من المقدّمة؛ وأيضاً مستند الشيعة ٢/ ٣٤٣.

٣ـ شرائع الإسلام ٤ـ ٣/ ٩١٣، كتاب الشهادات؛ ومستند الشيعة ٢/ ٣٤٣؛ وقواعد الأحكام ٢ـ١/ ٢٣٦، كتاب الشهادات؛ والدروس: ١٩٠، كتاب الشهادات.

٤ـ المختصر النافع ٢ـ ١/ ١١٦، كتاب التجارة؛ والحدائق الناضرة١٨/ ١١٧، كتاب التجارة، في المكاسب المحرّمة.

٥ـ الخلاف ٣/ ٣٤٥، المسألة ٥٥من كتاب الشهادات؛ وجواهر الكلام ٢٢/ ٤٤، في حرمة الغناء من كتاب التجارة؛ ورياض المسائل ١/ ٥٠٢، كتاب التجارة، بيان حرمة التكسّب بالأعمال المحرّمة في الغناء.

٦ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٥٢.

٧ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٤٤؛ والجواهر ٢٢/ ٤٦ ومابعدها.

٨ـ كفاية الأحكام:٨٦، كتاب التجارة، فيما يحرم التكسب به.

٩ـ المكاسب: ٣٧، في المسألة الثالثة عشر من النوع الرابع: الغناء.

ما يمكن أن يستدلّ به على التفصيل في حرمة الغناء

فالأولى النظر إلى ما يمكن أن يستدلّ به على هذا التفصيل:

فمنها: دعوى قصور الأدلّة عن إثبات حرمة مطلق الغناء لعدم الإطلاق فيما تدلّ على الحرمة، وعدم الدلالة عليها فيما يمكن دعوى الإطلاق فيها كقوله: الغناء شرّ الأصوات، والغناء غشّ النفاق، ونحوهما [١].

وفيه أنّه لاقصور في إطلاق كثير من الروايات:

كالروايات المفسّرة لقول الزور بالغناء [٢] وقد تقدّم [٣] كيفية دخوله في الآية.

والقول بمعارضة تلك الأخبار لما فسّره بقول أحسنت للمغنّي، وبما فسّره بشهادة الزور، لأنّ الحمل يقتضي وحدة معناهما وما عرفت يدلّ على أنّه غيره، قد عرفت الجواب عنه في بيان الأخبار المفسّرة لها. مضافاً إلى أنّ الحمل يقتضي الاتّحاد ولو وجوداً، فلو كان الغناء من مصاديقها يصحّ الحمل ويقال: إنّه الغناء أو أنّ الغناء هو، فلا تعارض بين الأدلّة المفسّرة.

ولا يجوز رفع اليد عن الإطلاق بعد إمكان أن يكون الكلّ مندرجاً فيه ولو لم نعلم وجهه. بل لايجوز الغضّ عن الإطلاق ولو لم يندرج فيه أو لم نعلم اندراجه، لإمكان الإلحاق حكماً. وكالأخبار المفسّرة للهو الحديث [٤]، فإنّها أيضاً مطلقة بلا إشكال.

والقول بأنّ الغناء الخاصّ الذي يشترى ليضل عن سبيل الله ويتّخذها هزواً

١ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٤٢.

٢ـ راجع الوسائل ١٢/ ٢٢٥، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب مايكتسب به.

٣ـ راجع ص ٣٠٧ ومابعدها من الكتاب.

٤ـ راجع الوسائل ١٢/ ٢٢٥، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به.

داخل فيها لاغير[١]، قد عرفت الجواب عنه [٢] ولزومه للاستهجان في الأخبار الدالّة على أنّ الغناء ممّا أوعد الله عليه النار بقوله: ﴿ومن الناس من يشتري...﴾. فلاينبغي الشبهة في إطلاقها.

وكا المحكيّ عن الرضا ـ عليه السلام ـ بطرق عديدة منها ما رواه الصدوق صحيحاً عن الريّان بن الصلت الثقة، قال: سألت الرضا ـ عليه السلام ـ يوماً بخراسان عن الغناء وقلت: إنّ العباسي[٣] ذكر عنك أنّك ترخّص في الغناء، فقال: كذب الزنديق، ما هكذا قلت له، سألني عن الغناء فقلت: إنّ رجلاً أتى أبا جعفر ـ عليه السلام ـ فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان، إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت. [٤]

وتقريب الدلالة أنّ الظاهر من إنكار الرضا ـ عليه السلام ـ الترخيص أنّ قول أبي جعفر ـ عليه السلام ـ يدلّ على حرمته، وإلاّ فلو دلّ مقالته مع السائل بأنّ الغناء من الباطل الجائز الارتكاب ولو مع حزازة، فنقل السائل عنه تجويزه نقلاً بالمعنى، فلم يمكن إنكاره عليه. فالإنكار دليل على عدم كون الغناء مرخّصاً فيه في كلام أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، وكان الرضا ـ عليه السلام ـ مستدلاً على حرمته بقوله، وروى السائل خلافه كذباً عليه. ولاشبهة في إطلاق الرواية .

ومنه يظهر الجواب عمّا يمكن أن يقال بأنّ التكذيب راجع إلى عدم ترخيص أبي الحسن ـ عليه السلام ـ أو عدم ترخيصه بقول مطلق.

١ـ مستند الشيعة ٢/ ٣٤٢.

٢ـ راجع ص ٣١٢ و ٣١٣ من الكتاب.

٣ـ في مرآة العقول: «العيّاشي»، و زاد بعد الزنديق «الديّوث» (منه ـ قده ـ)، راجع مرآة العقول (المطبوع سنة ١٣٢٥ هـ ـ ق) كتاب الأشربة، باب الغناء ، ص ١٠٠.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٧، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

فإنّ المراد بالترخيص ليس نحـو قوله: أنت مرخّص فيه، بـل ما يستفاد من كلامه، ولاشبهـة في أنّه لو لم يدلّ كـلام أبي جعفر ـعليه السلام ـ على التحريم لما قال الرضا ـعليه السلام ـ: إنّه كذب، و الفرض أنّ كلامه مطلق.

والإنصاف أنّ إنكار دلالتها في غير محلّه.

والعجب من النـراقي حيث قـال: إنّ البـاطل لايفيـد أزيد من الكـراهة، و مع ذلك قال: إنّ تكذيبه ليس للمنع بل لذكره خلاف الواقع. [1]

وذلك لأنّ ذكـر ما يـدلّ على كـراهته في مقـام الجواب ترخيـص له، فـأين خلاف الواقع حتّى يصحّ التكذيب سيّما مع هذا التعبير الشديد.

ومنها: رواية عبد الأعلى الحسنة الموثّقة ـ فإنّ عبد الأعلى هو ابن أعين، وقد عدّه الشيخ المفيد من فقهاء أصحاب الصادقين والأعلام والرؤساء المأخوذ عنهم الحلال و الحرام والفتيـا والأحكام الـذين لايطعن عليهم ولاطـريق إلى ذمّ واحـد منهم، ولاإشكال في إفادته التوثيق، كما عن المحقّق الداماد الجزم بصحّة رواياته[2] ـ قال: سألت أبا عبد الله ـعليه السلام ـ عن الغناء وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول الله ﷺ رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكـم حيّونا حيّونا [3] نحييكم، فقال: «كذبوا، إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ يقول: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين *لو أردنا أن نتّخذ لهواً لاتّخذناه من لـدنّا إن كنّا فاعلين * بل نقذف بالحقّ على البـاطل فيدمغه فإذا هو زاهق ولكم الـويل ممّا تصفون﴾ . ثم قـال ويل لفـلان ممّا يصـف؛ رجل

١ـ مستند الشيعة ٢/ ٣٤٢.

٢ـ راجع تنقيح المقال ٢/ ١٣٢، في ترجمة عبد الأعلى.

٣ـ وفي مرآة العقول: «جيئونا جيئونا نجيئكـم» والظاهر صحـة ما في الوسـائل (منه ـ قدّه ـ). راجع ٢٢/ ٣٠٤، كتاب الأشربة، باب الغناء.

لم يحضر المجلس». [١]

وهي تدلّ على حرمة الغناء بمثل تلك العبارة الغير اللهويّة الغير الباطلة بل الشريفة على نسخة حيّونا. ولو لم يكن محرّماً كان رخّصه رسول الله ﷺ فلم ينكره أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ ذلك الإنكار مع التمسّك بالآية الدالّة على قذف الله الحقّ بالباطل ليدمغه وتعقيبه بقوله: ويل لفلان ممّا يصف. والظاهر أنّ المراد به رجل غائب كان ينسب إلى رسول الله ﷺ الترخيص فيه.

فلا شبهة في دلالتها على الحرمة ولا في إطلاقها لقول حقّ أو باطل.

ومنها: صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه، قال: سألته عن الرجل يتعمّد الغناء يجلس إليه، قال: لا[٢]. إلى غير ذلك من الأخبار الكثيرة، فلا مجال لإنكار إطلاقها.

ومنها: دعوى انصراف الأدلّة إلى الغناء المتعارف المعهود في زمن بني أميّة وبني العباس، كما هو من متمسّكات الكاشاني والخراساني في جملة من كلامهما.[٣]

وفيه ــ مضافاً إلى عدم مجال لهذه الدعوى في بعض الروايات، كصحيحة عليّ بن جعفر الأخيرة الظاهرة في المنع عن الجلوس عند من يتغنّى من غير أن يكون هنا معاص أخر كالمزامير وغيرها كما هو ظاهرها، وكحسنة عبد الأعلى الدالّة على أنّ التغنّي بمثل ألفاظ التحيّة أيضاً حرام ومن الباطل، وهي مفسّرة لسائر الروايات أيضاً وشارحة للمقصود من كون الغناء باطلاً بأنّه بذاته باطل

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٨، كتاب التجارة، الباب٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥، والآية في سورة الأنبياء (٢١) الآيتان ١٦و١٧.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣٢.

٣ـ راجع ذيل ص٣١٦ من الكتاب، الرقم ٥.

ولهو وزور لابملحقاته وبمدلول الكلام المعروض له، بل يدفع بها توهّم الانصراف في سائر الروايات أيضاً ، لحكومتها على غيرها وتعميمها لو فرض الانصراف للحكومة، كما لايخفى على المتأمّل ـ أنّ كون غالب أفراد ما يتعارف في عصر الخبيثتين من اشتمالها على محرّمات أخر ممنوعة. كيف؟ وإنّ التغنّي بالأشعار عند الناس كان متعارفاً في كلّ عصر، وربّما يتّفق معه سائر المحرّمات. وكون المتعارف عند سلاطين الطائفتين أو الأمراء في عصرهم وسائر الأعصار ذلك، لايوجب أن يكون نوع التغنّيات كذلك حتّى يدّعى الانصراف.

مضافاً إلى أنّ كثرة أفراد طبيعة في قسم لاتوجب الانصراف، فإنّ الإطلاق عبارة عن الحكم على طبيعة من غير قيد، فلابدّ في دعوى الانصراف من دعوى كون الكثرة والتعارف وأنس الذهن بوجه تصير كقيد حافّ بالطبيعة، وهو في المقام ممنوع سيّما في مثل مقارنات الطبيعة لامصاديقها وأصنافها.

مضافاً إلى أنّ اللازم من دعوى الانصراف إلى أشباه ما تتعارف في عصر الأمويّين والعباسيّين، الالتزام بتخصيص تحريمه بما يكتنف بجميع ما يتعارف في مجالسهم الملعونة من دخول الرجال على النساء وشرب الخمور وارتكاب الأفعال القبيحة والفواحش وضرب أنواع الملاهي والتلهّي بالأشعار المهيجة المورثة لإثارة الشهوات ورقص الجواري والغلمان إلى غير ذلك، ومع فقد بعضها يقال بالجواز، فلاوجه لتجويز خصوص ما يكون من قبيل التغنّي بالقرآن والفضائل، لقصور الأدلّة ـ بناء عليه ـ عن إثبات حرمته ولو مع الأشعار الملهية والمهيّجة، لكون المتعارف في عصرهم أخصّ منه، ولا أظنّ التزامهم به.

فدعوى الانصراف كدعوى عدم الإطلاق في الضعف.

ومنها: التمسك بروايات [1] عمدتها صحيحة أبي بصير، قال: قال

---

١ ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٤٢.

أبوعبد الله ـ عليه السلام ـ: «أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال».

كذا في الوسائل عن المشايخ الثلاثة وفي الفقيه، لكن في مرآة العقول: «ليست» بسقوط الواو[1].

بدعوى أنّ قوله: «وليست بالتي...»، مشعر بالعليّة أو دالّ عليها، فتدلّ على أنّ المحرّم قسم منه وهو المقارن للمعاصي كدخول الرجال على النساء.

وفيه أنّ في الرواية على نسخة إثبات الواو احتمالات:

كاحتمال أن تكون الجملة حالية عن فاعل تزفّ، والمعنى أنّ أجر المغنّية حلال إذا تزفّ العرائس ولم يدخل الرجال على النساء.

وأن تكون الجملة بمنزلة التعليل، فتدلّ على عدم حرمة الغناء بذاته ويحرم أجر المغنّية لا للغناء، بل لدخول الرجال وسماع صوتها ورؤية وجهها وسائر حركاتها الملازمة له.

وأن يكون المراد بها إفادة حرمة قسم من الغناء، وهو المقارن لدخول الرجال عليهنّ.

فعلى الاحتمال الأوّل تدلّ على استثناء قسم خاصّ منه، وهو الذي في العرائس مع الشرط المذكور.

١ـ الوسائل ١٢/ ٨٥، كتاب التجارة، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣؛ والفقيه ٣/ ١٦١، كتاب المعيشة، باب المعايش والمكاسب، الحديث ٣٥٨٩. كذا في الوسائل والفقيه، ولكن في الكافي ٥/ ١٢٠، باب كسب المغنّية وشرائها، الحديث ٣؛ والتهذيب ٦/ ٣٥٧، باب المكاسب، أخبار بيع الكلب وأجر المغنّية، الحديث ١٤٣؛ والاستبصار ٣/ ٦٢، باب أجر المغنّية، الحديث ٥: «ليست» بسقوط الواو، كما في مرآة العقول ١٩/ ٨٠، باب كسب المغنّية وشرائها، الحديث ٣.

وعلى الثاني تكون الرواية معارضة لجميع الأدلّة الدالّة على أنّ الغناء حرام ومخالف مضمونها للإجماع.[1]

وعلى الثالث توافق كلام الكاشاني وموافقيه على إشكال، وهو أنّ الظاهر من قوله: «وليست بالتي...» كون دخولهم عليهنّ بعنوانه موضوع الحكم، لاعنواناً مشيراً إلى نوع خاصّ من الغناء أو مجالس خاصّة، وهم لايلتزمون بظاهر الرواية، ولاوجه لحملها على خلاف ظاهرها.

ولاترجيح ظاهر في أحد الاحتمالات المتقدّمة يمكن الاتكال عليه لو لم نقل بترجيح الأوّل حتّى يلتئم بين الأدلّة، أو الاحتمال الثاني في نفسه لولا مخالفته لما ذكرناه، لأنّ الظاهر من قوله: «لابأس وليست بالتي يدخل عليها الرجال» أنّ الفساد مترتّب عليه وليس في الغناء بما هو فساد ولعلّ الحرمة في دخولهم لأجل كونهم أجنبيّاً يحرم التغنّي عندهم لالذات الغناء.

والإنصاف أنّ طرح الأدلّة الظاهرة الدلالة بمثل هذه الرواية المشتبهة المراد مع اختلاف النسخ غير جائز، سيّما مع مخالفة مضمونها لجميع الأقوال سواء في ذلك نسخة إثبات الواو وإسقاطها.

مع احتمال أن تكون هي عين رواية أخرى لأبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن كسب المغنّيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، وهو قول الله عزّ وجلّ: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله﴾[2]، التي يدّعى دلالتها على أنّ قسماً منه حرام، وهو المقارن لدخول الرجال على النساء، والتي تدعى إلى الأعراس

١ـ راجع ذيل ص٣١٨ من الكتاب، الرقم٥ .

٢ـ الوسائل ١٢/ ٨٤، كتاب التجارة، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١. وفي ذيل الوسائل نقل عن المصادر: سألت أبا جعفر ـ عليه السلام ـ.

فعدم حرمته ليس لخصوصيّة فيها بل لعدم دخولهم عليهنّ فيكون الحكم دائراً مداره.

وفيه ـ مضافاً إلى ورود بعض ما تقدّم من الإشكالات عليها أيضاً ككون الظاهر أنّ الحكم دائر مدار عنوان دخول الرجال ومع عدمه يحلّ ولو بكلمات لهويّة ومقارنات محرّمة ولم يلتزم به القائل ـ أنّ الظاهر منها التعرّض لقسمين من الغناء وعدم تعرّضها لسائر الأقسام، وليس فيها مفهوم وإلاّ لتعارض بين مفهوم الصدر و الذيل.

وجعل الجملة الثانية كناية عن عدم دخولهم عليهنّ خلاف الظاهر، فلاتدلّ على مدّعاهم بوجه.

نعم، فيها إشعار به لايقاوم الروايات الدالّة على أنّه بذاته حرام كصحيحة علي بن جعفر المتقدّمة وحسنة عبد الأعلى بل وغيرها بعد تفسيره في رواية عبد الأعلى.[1]

وقد يقال[2]: إنّ الظاهر من رواية عليّ بن جعفر عن أخيه ـ عليه السلام ـ، قال: سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر والأضحى والفرح؟ قال: «لابأس به ما لم يعص به»[3]

والمروي عن تفسير الإمام عن النبيّ ﷺ في حديث طويل ذكرت فيه شجرة طوبى وشجرة الزقّوم والمتعلّقون بأغصان كلّ واحدة منهما، قال: «ومن تغنّى بغناء حرام يبعث فيه على المعاصي فقد تعلّق بغصن منه»[4] أي من الزقّوم، أنّ الغناء

١ـ راجع ص ٣٢١ ومابعدها من الكتاب.

٢ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٤٣.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٨٥، كتاب التجارة، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥؛ وقرب الإسناد/ ١٢١، باب مايجوز من الأشياء.

٤ـ تفسير الإمام العسكري ـ عليه السلام ـ: ٦٤٨، في فضائل شهر شعبان.

على قسمين: محلّل ومحرّم، فإن كان المراد من محرّمه هو ما يقترن بالمعاصي ثبت عدم حرمته بنحو الإطلاق، و إن كان المراد منه غناء نهى عنه الشارع يكون عنواناً مجملاً فيكون العمومات والإطلاقات مخصّصة ومقيّدة بالمجمل، والعامّ المخصّص والمطلق المقيّد به ليس حجة.

وفيه بعد تسليم المقدّمات أنّ ذلك مسلّم لو لم يعلم بأنّ الغناء على قسمين ولم يتبيّن قسم الحلال من الحرام، وأمّا في المقام الذي علم أنّ له قسماً محلّلاً هو الغناء في العرائس كما يأتي فلا يوجب قوله في تفسير الإمام إجمالاً، هذا بالنسبة إليها مع ضعفها سنداً ويأتي الكلام في رواية عليّ بن جعفر.

وأما التشبّث بما اشتملت على كلمة «مجلس» أو «بيت» [1] ـ كرواية الحسن بن هارون، قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: «الغناء مجلس لاينظر الله إلى أهله...»[2]. و صحيحة زيد الشحّام، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «بيت الغناء لاتؤمن فيه الفجيعة» [3]. ورواية إبراهيم بن محمّد عمّن ذكره عنه ـ عليه السلام ـ وفيها: «لاتدخلوا بيوتاً الله معرض عن أهلها»، بعد السؤال عن الغناء[4] ـ لتأييد اختصاص حرمته بنوع خاصّ منه، ففيه ما لايخفى من الوهن، لعدم المفهوم فيها، وعدم دلالتها على الاختصاص، وعدم دلالتها على اقترانه بغيره من المحرّمات، نعم فيها إشعار به.

كما أنّ التشبّث بأنّ ظاهر الأدلّة دخول الغناء في اللهو والباطل ونحوهما وهي غير محرّمة بنحو الإطلاق فلا دليل على حرمته، قد تقدّم الجواب عنه في

١ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٤٣.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٨، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٦.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٢.

خلال ما تقدّم الكلام في الأدلّة.[١]

فتحصّل من جميع ذلك حرمة الغناء بذاته، فلابدّ من التماس دليل على الاستثناء.

ما يمكن أن يستثنى من أفراد الغناء

ويمكن أن يقال باستثناء أيّام الفرح منه كعيد الفطر والأضحى وسائر الأعياد المذهبيّة والملّية، لصحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه موسى ـ عليهما السلام ـ ، قال سألته عن الغناء هل يصلح في الفطر و الأضحى و الفرح؟ قال: «لابأس به ما لم يزمر به».[٢]

والظاهر أنّها عين الرواية المتقدّمة إلّا أنّ فيها: «مالم يعص به». وربّما يحتمل أن يكون مالم يزمر به في الأولى مصحّفاً عن مالم يؤزر به، وهو غير بعيد، فيكون إحداهما نقلاً بالمعنى، وفي نسخة يؤمر به[٣]، وهي خطأ.

وكيف كان فالظاهر أنّ عليّ بن جعفر كان عالماً بحرمة الغناء لكن لمّا كانت أيّام العيد والفرح مناسبة للتلهّي والتفريح في الجملة صارت موجبة لشبهته. و يحتمل أن يكون وجه حصول الشبهة صحيحة أبي بصير المرويّة عن أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ في تجويز أجر المغنّية في الأعراس[٤]، فاحتمل أنّ سائر أيّام الفرح والأعياد كذلك فسأل عنه فيها، فأجاب ـ عليه السلام ـ بعدم البأس مالم يعص به، أو

١ـ راجع ص٣١٠ من الكتاب.

٢ـ بحار الأنوار ١٠/ ٢٧١، كتاب الاحتجاج، الباب ١٧، باب ماوصل إلينا من أخبار عليّ بن جعفر....

٣ـ الوسائل ١٢/ ٨٥، كتاب التجارة، الباب ١٥ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٥.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٨٥، كتاب التجارة، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣. وراجع أيضاً الحديثان ١و٢ من الباب.

ما لم يزمر به.

وبعد عدم جواز حمل ما لم يعص به على ظاهره فإنّه من توضيح الواضح فيه احتمالات: أبعدها ما احتمله الشيخ الأنصاري، وهو أنّ المراد بالسؤال الصوت الحسن الأعمّ من الغناء المحرّم، وبالجواب تجويز قسم منه وهو ما ليس بغناء، وتحريم قسم وهو الغناء.[1]

والإنصاف أنّ هذا الحمل يساوق الطرح.

ولعلّ ما دعاه على هذا الحمل البعيد بناؤه على تعارضها مع الروايات الكثيرة المستفيضة أو المتواترة، فرأى أنّ التصرّف فيها أوهن من رفع اليد عنها.

مع أنّ بينها وبين الروايات جمعاً عقلائيّاً وهو حمل المطلقات عليها وتجويز الغناء في أيّام الأعياد المقتضية للسرور والفرح، فقوله: مالم يعص به أي ما لم يكن سبباً لمعصية، أو ما لم يقترن بها، أو ما لم يتّحد معها، كما لو كان التغنّي بالفحش والكذب ونحوهما من المحرّمات.

وبالجملة، الظاهر المتفاهم منها أنّ الغناء في الأعياد وأيّام الفرح لابأس به بذاته مالم يقترن بمعصية. وهو بوجه نظير ما ورد في بعض الروايات من رفع القلم في بعض الأعياد[2]، والمراد به أيضاً على فرض صحّته ما يناسب أيّام العيد والسرور كالتغنّي والتلهّي لامطلق المعاصي.

والظاهر أنّ المراد بقوله: مالم يزمر به، ما لم يتغنّ في المزمار، من زمر أو زمّر من التفعيل غنّى بالمزمار، فتدلّ على جواز الغناء في الأعياد دون المزامير مع احتمال أن يكون مالم يؤزر، فتوافق الأولى.

١ـ المكاسب: ٣٨، المسألة الثالثة عشر (الغناء) من النوع الرابع ممّا يحرم الاكتساب به.

٢ـ بحار الأنوار ٩٨/ ٣٥٤ (ط.إيران)، باب فضل اليوم التاسع من شهر ربيع الأوّل.

لكن يشكل العمل بها، لعدم قائل ظاهراً باستثنائه فيها بل عدم نقل احتماله من أحد، مع بعد تجويزه في العيدين الشريفين المعدَّين لطاعة الله تعالى والصلاة والانقطاع إليه ـ تعالى ـ كما يظهر من الأدعية و الأذكار والعبادات الواردة فيهما وفي الأعياد المذهبيّة بل بعض الأعياد الملّية، وضعف الرواية المشتملة على قوله: «مالم يعص به» بعبد الله بن الحسن المجهول[١] وإن كان كثير الرواية عن علي بن جعفر، والظاهر إتقان رواياته، وعن الكفاية أنّه مروي في قرب الإسناد للحميري بإسناد لايبعد إلحاقه بالصحاح[٢] وإن قال بعض المدقّقين: ما رأيت ذلك في الكفاية في باب الغناء والمكاسب، وفي كتاب القضاء والشهادات.[٣]

وكيف كان لم يصل الاعتماد عليها بحدّ يمكن تقييد الأدلّة سيّما تلك المطلقات المستفيضة بها.

والرواية الأخرى صحيحة، لكن قوله: «مالم يزمر به» يحتمل وجوهاً: منها ما تقدّم، ومنها ما احتمله الشيخ الأنصاري، أي لم يرجع به ترجيع المزمار، أو لم يتغنّ به على سبيل اللهو، أو لم يقصد منه قصد المزمار.

وليس ظهورها في الأوّل معتدّاً به أمكن معه تقييد المطلقات الكثيرة. فالأحوط بل الأقوى عدم استثناء أيّام العيد والفرح.

حكم التغنّي بالمراثي والقراءة بالقرآن

وأمّا المراثي والقراءة بالقرآن فربّما يقال باستثنائهما.

١ـ راجع تنقيح المقال ٢/ ١٧٦.

٢ـ الناقل هو الشيخ الأنصاري في المكاسب: ٣٨. وراجع أيضاً قرب الإسناد: ١٢١.

٣ـ حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا الشيرازي: ٩٧، في بيان حرمة الغناء.

واستدل عليه بعمومات أدلّة الإبكاء والرثاء وقراءة القرآن بدعوى أنّ التعارض بينها وبين أدلّة حرمة الغناء من وجه، ومقتضى القاعدة تساقطها والرجوع إلى الأصل[١].

ومقتضى ذلك توسعة الجواز بكلّ مورد ينطبق عليه أو يلازمه عنوان مستحبّ كإكرام الضيف وإدخال السرور في قلب المؤمن وقضاء حاجته، بل توسعة نطاقه إلى سائر أبواب الفقه فيقال بمعارضة كلّ دليل في المستحبّات مع أدلّة المحرّمات إذا كان بينهما عموم من وجه كالمقام، بل يأتي الكلام في أدلّة المكروهات مع الواجبات والمحرّمات.

وأنت خبير بأنّه مستلزم لفقه جديد واختلال فيه، ولم يختلج ذلك التعارض و العلاج في ذهن فقهاء الشريعة، وليس مبنى فقه الإسلام على نحوه، وهو كاف في فساد هذا التوهّم.

سرّ عدم وقوع التعارض بين أدلّة المستحبّات والمحرّمات

نعم، لا بأس ببيان سرّ عدم وقوع التعارض بين أدلّة المستحبّات والمحرّمات:[٢]

يظهر من الشيخ الأنصاري فيه وجوه، وإن يتراءىٰ من تعبيراته أنّه بصدد بيان وجه واحد:

منها: أنّ مرجع أدلة الاستحباب إلى إيجاده بسبب مباح لا المحرّم.

ويحتمل أن يكون مراده منه انصراف أدلّته إلى إيجاده بطريق مباح وكيفيّة

١ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٤٣ ومابعدها.

٢ـ المكاسب: ٣٩.

مباحة، فلاتكون مقدّمته محرّمة،ولاينطبق عليه عنوان محرّم. وهذا التعميم يظهر من التأمّل في كلامه.

ويحتمل أن يكون مراده إهمال أدلّته، فلا إطلاق فيها بالنسبة إلى مورد المحرّم.

ومنها: ما ذكره في مقام بيان السرّ. وحاصله أنّ أدلّة المستحبّات تفيد أحكاماً نحو الحكم الحيثي فلاينافي طروّ عنوان آخر من الخارج يوجب لزوم فعله أو تركه.

وبعبارة أخرى إنّ دليل المستحب يدلّ على استحباب شيء لو خلّي ونفسه أي مع خلّوه عمّا يوجب لزوم أحد طرفيه.

ومنها: ما ذكره بقوله: والحاصل أنّ جهات الأحكام الثلاثة أعني الإباحة والاستحباب والكراهة لاتزاحم جهة الحرمة والوجوب، فالحكم لهما مع اجتماع جهتيهما مع إحدى الجهات الثلاث.

وهذه الوجوه لاترجع إلى واحد، لأنّ مبنى تزاحم المقتضيات على إطلاق الأدلّة وفعليّتها وهو ينافي الوجهين الأوّلين، ومبنى انصراف الأدلّة أو إهمالها غير مبنى كون الحكم حيثيّاً غير فعلي.

فكأنّه أجاب عن الاستدلال بواحد منها أو بأنّ حال أدلّة المستحبّات لاتخلو من واحد منها.

وفيه أنّ دعوى إهمال جميع أدلّتها في غاية البعد بل مخالفة للواقع ولظواهر الأدلّة، كما أنّ دعوى الانصراف في الجميع كذلك، ولايمكن إثباتها سيّما بعد كون متعلّق الأحكام في باب المطلقات نفس الطبائع من غير نظر إلى أفرادها فضلاً عن مزاحماتها. فالحكم إن تعلّق بطبيعة كالغناء أو الرثاء أو القراءة ولم يقيّد

الموضوع بقيد مع تماميّة مقدّمات الحكمة يكون مطلقاً أعني أنّ الطبيعة بلا قيد موضوعه، فلا تكون الأفراد بماهي موضوع الحكم فيها، ولاينقدح في ذهن السامع أفراد نفس الطبيعة ولا أفراد طبيعة أخرى أو عنوانها حتّى يقال: ينصرف الحكم أو الموضوع إلى أفراد خاصّ أو صنف خاصّ من الطبيعة فضلاً عن الأفراد الغير المزاحمة لخصوص حكم آخر.

نعم، ربّما يتّفق أن تكون الطبيعة مقارنة بحسب الوجود لشيء توجب أنس الذهن أو تكون أفرادها من حيث الكثرة والمعهوديّة بوجه موجب للانصراف، و لكن في مثل المقام لا وجه معتمد لدعواه.

ويتلوهما في الضعف دعوى كون الاستحباب حكماً حيثيّاً في جميع الموارد، ضرورة أنّ الظاهر من كثير من الأدلّة فعليّة الحكم.

وأمّا قضية تزاحم المقتضيات ففرع عدم سقوط الأدلّة بالتعارض وإلّا فلا طريق لإثبات المقتضي.

وقد يقال: في توجيهه بأنّ الحكم الاستحبابي معلّق على عدم تحقّق اقتضاء الحرام، و أمّا التحريمي فلا تعليق فيه بالنسبة إلى اقتضاء الاستحباب لعدم مزاحمته معه، فحينئذٍ لايعارض المعلّق المنجّز[1].

ويرد عليه أنّه مخالف لأدلّة الاستحباب الظاهرة في الحكم الفعلي، فإنّ ظهورها في الفعلية كاشف عن عدم تحقّق مقتضى التحريم وتحقّق مقتضى الاستحباب، فإطلاق دليله كاشف عن عدم الحرمة، و اقتضاؤها كالعكس، فلا وجه للحكم بتعليقيّة أحدهما.

وقد يجاب عنه بأنّ دليل الحرام قرينة على هذا التعليق، فإنّه إذا تحقّق في

١ـ راجع حاشية المكاسب للعلّامة الميرزا الشيرازي: ١٠٢، في بيان حرمة الغناء.

أحد المتعارضين احتمال تصرّف مفقود في الآخر، تعيّن التصرّف فيه و إبقاء الآخر على ظهوره وهو من الجمع المقبول.

ففي المقام حمل دليل الاستحباب على التعليق ممكن، لأنّ فعليّة الاستحباب متوقّفة على عدم تحقّق مقتضى الحرمة، بخلاف دليل الحرمة، فإنّه غير قابل للتعليق على عدم تحقّق مقتضى الاستحباب، لأنّ مقتضاه لايزاحم مقتضى الحرام، فالفعلية مع اجتماع المقتضيين للحرمة.

فإذا كان دليل الاستحباب قابلاً للحمل على التعليق دون دليل الحرمة، تعيّن حمله عليه و إبقاء دليلها على ظاهره. انتهى[1].

وفيه ــ مضافاً إلى أنّ ذلك ليس من الجمع المقبول فإنّه هو الجمع العرفي العقلائي لا العقليّ الدقيق العلميّ الذي لاسبيل للعرف إلى نيله كما فيما ذكره، و لادليل على أنّ الجمع بأيّ وجه ممكن أولى من الطرح وأولى من عمل التعارض بل الميزان فيه عدم اندراج الدليلين في الخبرين المختلفين والمتعارضين الوارد في أدلّة العلاج بحسب نظر العرف، وبالجملة هذا الوجه ليس موجباً لإخراج الأدلّة عن التعارض على فرضه ـ أنّ مقتضي الاستحباب يمكن أن يزاحم مقتضي الحرام في بعض ملاكه فيخرج الحرام عن كونه حراماً. فعليه يمكن أن يكون التعليق في دليل الحرام أيضاً، ولايتعيّن التصرّف في دليل الاستحباب لتحقّق احتمال التصرّف في كليهما فيبقى التعارض بحاله.

ويمكن أن يقال في المقام و نظائره: إنّ الأحكام في المطلقات لم تتعلّق إلاّ بنفس الطبائع دون أفرادها، ولم تكن ناظرة إلى أحوال الأفراد فضلاً عن كونها ناظرة إلى طبيعة أخرى وأفرادها أو حال المزاحمات بين الأفراد أو المقتضيات في

١ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا الشيرازي:١٠٣، في بيان حرمة الغناء.

حال انطباق العناوين على الموضوعات الخارجيّة.

وعليه يكون حكم كلّ عنوان عليه فعليّاً من غير تعارض بين الدليلين، فإنّ مصبّ التعارض بين الأدلّة هو مقام الدلالة والمدلول، والفرض أنّ الحكم متعلّق بالطبائع وكلّ طبيعة تغاير الأخرى، فلا مساس بين الدليلين و لا الحكمين المتعلّقين بالطبيعتين.

فلاتعارض بين قوله: البكاء والإبكاء مثلاً مستحب وبين قوله: الغناء حرام في مقام الدلالات وتعلّق الأحكام بالموضوعات.

وأمّا مقام انطباق العناوين على الأفراد الخارجيّة، فخارج عن باب تعارض الأدلّة والدلالات، لعدم كون الأفراد من مداليل الأدلّة في المطلقات، فالعناوين التي بينها عموم من وجه بحسب التصادق خارج عن باب التعارض.

فتحصّل من ذلك أنّ حرمة الغناء على عنوانه باقية فعلية، واستحباب قراءة القرآن والرثاء على أبي عبد الله الحسين ـ عليه السلام ـ كذلك، من غير تعارض بين الدليلين أو تزاحم بين المقتضيين.

نعم، العقل في مقام الامتثال يحكم بلزوم الاحتراز من باب حفظ الغرض الأهمّ، فلو سمّي هذا عدم مزاحمة مقتضي المستحبّات لمقتضى المحرّمات فلابأس به بعد وضوح المراد.

فالترجيح في مقام الامتثال بحكم العقل غير مرتبط بمقام جعل الأحكام على عناوين الموضوعات.

هذا بحسب القواعد، وأمّا لو فرض مورديكون بقاء الاستحباب مخالفاً لارتكاز المتشرعة يكشف ذلك عن قيد في دليل الاستحباب.

كما لو فرض أنّ إكرام الضيف بالمحرّم لم يكن مستحبّاً بارتكاز المتشرّعة أو

بدليل آخر يكشف ذلك عن قيد في دليل استحبابه.

كما ورد في صحيحة صفوان بن يحيى عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ : «لاتسخطوا الله برضا أحد من خلقه».[1] تأمّل.

ترجيح أدلّة حرمة الغناء على فرض التعارض

ثمّ لو قلنا بتعارض الأدلّة فالترجيح لأدلّة حرمة الغناء بوجوه تأتي الإشارة إليها قريباً إن شاء الله، بناء على دخول العامّين من وجه على فرض تعارضهما في أدلّة العلاج ولو مناطاً، أو بإلغاء الخصوصيّة أو باستفادته من روايات العلاج.

فتحصّل من جميع ذلك أنّ التمسّك لجواز التغنّي بالقرآن والمراثي بالأصل بعد تعارض الأدلّة غير وجيه.

كما أنّ التشبّث بتعارف التغنّي في المراثي في بلاد المسلمين من زمن المشايخ إلى زماننا من غير نكير وهو يدلّ على الجواز غالباً كما قال به المحقّق الأردبيلي[2] غير وجيه.

لأنّ التمسّك إمّا بسماع المشايخ وعدم منعهم وإنكارهم، فلاحجّة فيه بعد اختلاف الاجتهادات، مع ممنوعيّة كون عملهم عليه بل فيهم من منعه أو قام من مجلسه.

ولعلّ كثيراً منهم لايمنعه لاشتباه في الموضوع والشكّ في تحقّقه، كما أنّ الأمر كذلك غالباً بل الغالب عدم تحقّقه.

١ـ الوسائل ١٢/ ٤٢٢، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ١١ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٦.

٢ـ مجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٦١، كتاب المتاجر، أقسام التجارة وأحكامها.

أو يكون باتصـال سيرتهم إلى زمن المعصومين ـ عليهم السلام ـ، فهو ممنـوع لأنّ تلك المجالس المرسومة في هذه الأعصـار لم تكن معهودة قبل عصر الصفويّة بهذا الرواج، وأمّـا في عصر الأئمّة ـ عليهم السلام ـ وبعده إلى مـدّة مديدة فـلاشكّ في عدم تعارف انعقادهـا رأساً فضلاً عن التغنّي فيها بمـرأى ومنظر من المعصومين ـ عليهم السلام ـ حتّى يكشف عدم الردع عن الجواز أو الاستحباب.

وأمّا ما أيّد به مذهبه من أنّ التحريم للطرب على الظاهر ولهذا قيد بالمطرب و ليس في المراثي الطرب بل ليس إلاّ الحزن[1].

ففيه منع كونه للطرب بل الممنوع بمقتضى إطلاق الأدلّة طبيعة الغناء الذي عبـارة عن صوت مطـرب ولـو اقتضـاءً، وقـد تقدّم أنّ الموادّ غير دخيلـة في حرمـة الغناء وموضوعه[2].

بل لـو لم يحصل الطـرب في المراثي فـإنّما هـو لمضامين الكـلام، وأمّـا نفس الصوت بما هو مطرب مع كونه غناء فموضوع المحرّم متحقّق ولو فرض منع موادّ الكلام عن حصول الطرب فعلاً.

مضافاً إلى ممنوعيّـة عدم حصول الطرب أحياناً، فإنّ الغنـاء قد يكون محزناً، والطرب خفّة ربما تحصل من الحزن أو شدّته.

الأخبار التي تمسّك بها لاستثناء التغنّي بالنوح

بقي الكلام في الأخبار التي تمسّك بها[3]:

١ـ مجمع الفائدة والبرهان٨/ ٦٣، كتاب المتاجر، أقسام التجارة وأحكامها.

٢ـ راجع ص ٣٠٧ من الكتاب.

٣ـ راجع مجمع الفائدة ٨/ ٦١.

كموثقة حنّان بن سدير، قال: كانت امرأة معنا في الحيّ ولها جارية نائحة فجاءت إلى أبي فقالت: يا عمّ، أنت تعلم أنّ معيشتي من الله ثمّ من هذه الجارية، فأحبّ أن تسأل أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن ذلك، فإن كان حلالاً، وإلاّ بعتها وأكلت من ثمنها حتّى يأتي الله بالفرج، فقال لها أبي: والله إنّي لأعظم أبا عبد الله أن أسأله عن هذه المسألة، قال: فلمّا قدمنا عليه أخبرته أنا بذلك، فقال أبوعبدالله ـ عليه السلام ـ: «أتشارط؟» فقلت: والله ما أدري تشارط أم لا، فقال: «قل لها: لاتشارط وتقبل ما أعطيت». [١]

وصحيحة أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «لابأس بأجر النائحة التي تنوح على الميّت» [٢]. إلى غير ذلك. [٣]

بدعوى أنّ النوح لايكون إلاّ مع التغنّي، أو أنّ مقتضى الإطلاق شمول الغناء.

وفيه منع عدم كون النوح إلاّ معه، بل الظاهر أنّ عنوان الغناء غيره وهما بحسب الحقيقة مختلفان بل متقابلان، ففي المنجد: ناحت المرأة الميّت وعلى الميّت: بكت عليه بصياح وعويل وجزع. [٤]

ولو فرض أنّه نفس الصوت الخاص لاالبكاء فخصوصيّته مغايرة لخصوصيّة الغناء كما يشهد بها العرف، وتشهد بها رواية دعائم الإسلام عن رسول الله ﷺ، قال: «صوتان ملعونان يبغضهما الله : أعوال عند مصيبة، وصوت عند

١ـ الكافي٥/ ١١٧، كتاب المعيشة، باب كسب النائحة، الحديث ٣؛ والوسائل ١٢/ ٨٩، كتاب التجارة، الباب ١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٢ـ الوسائل١٢/ ٩٠، كتاب التجارة، الباب١٧ من أبواب ما يكتسب به، الحديث٧.

٣ـ راجع نفس المصدر و الباب.

٤ـ المنجد:٨٤٥.

نعمة، يعني النوح والغناء»[١]. ورواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «قال رسول الله ﷺ: اقرأوا القرآن بألحان العرب وأصواتها، وإيّاكم ولحون أهل الفسق وأهل الكبائر، فإنّه سيجيء من بعدي أقوام يرجّعون القرآن ترجيع الغناء والنوح والرهبانيّة، لايجوز تراقيهم، قلوبهم مقلوبة، وقلوب من يعجبه شأنهم». [٢] وعن القطب الراوندي في دعواته عن الحسن بن عليّ ـ عليهما السلام ـ، عن رسول الله ﷺ[٣]، وعن جامع الأخبار عن حذيفة اليمان عنه ﷺ نحوها[٤].

والظاهر من مقابلة ترجيع الغناء والنوح أنّهما مغايران كما هو كذلك عرفاً وخارجاً، فلاتكون تلك الروايات شاهدة على مذهبه.

فلو سلّم إطلاقها فلم يسلّم مساوقتها وملازمتها، فحينئذٍ يأتي فيها ما تقدّم في الجواب عن أخبار استحباب الإبكاء والرثاء. [٥]

ولو فرضت معارضتها فلاريب في ترجيح روايات حرمة الغناء عليها، لموافقتها للمشهور، فإنّ مقتضى إطلاق الأصحاب وعدم استثنائهم غير الأعراس والحداء قصره عليها أو على أوّلها كما يأتي الكلام فيه، وإنّما حكى عن بعضهم استثناء مراثي أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ للمحقّق الثاني في محكي جامع

١ـ دعائم الإسلام١/ ٢٢٧، كتاب الجنائز في ذكر التعازي والصبر وما رخّص فيه البكاء؛ و في المستدرك١٣/ ٩٣، كتاب التجارة، الباب ١٥من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤. وفيه: «نغمة» بدل «نعمة».

٢ـ الوسائل ٤/ ٨٥٨، كتاب الصلاة، الباب ٢٤من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

٣ـ الدعوات للراوندي: ٢٤، الفصل الثاني في كيفية الدعاء، الحديث ٣٢؛ والمستدرك٤/ ٢٧٢، كتاب الصلاة، الباب ٢٠من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١.

٤ـ جامع الأخبار: ٥٧، الفصل الثالث والعشرون في قراءة القرآن ؛ والمستدرك ٤/ ٢٧٢، كتاب الصلاة، الباب٢٠من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٣.

٥ـ راجع ص٣٣١ ومابعدهامن الكتاب .

المقاصد [١] فأخذه عنه بعض من تأخّر [٢].

فالشهرة مع عدم الاستثناء، وهي إمّا مرجّحة أو موهنة للأخبار المخالفة لها.

ومخالفتها للعامّة على ما حكي عن مذاهبهم أنّ التغنّي من حيث كونه ترديد الصوت بالألحان مباح لاشيء فيه ولكن قد يعرض له ما يجعله حراماً أو مكروهاً. [٣]

وعن إحياء الغزالي عن الشافعي: لاأعلم أحداً من علماء الحجاز كره السماع [٤]. و قد حكي حمل بعضهم ما عن أبي حنيفة أنّه يكره الغناء ويجعل سماعه من الذنوب على النوح المحرّم. [٥]

وموافقتها للكتاب بوجه لايخلو من إشكال.

وربّما يستشهد للجواز بما عن الصادق ـ عليه السلام ـ أنّه قال لمن أنشد عنده مرثية: اقرأ كما عندكم، أي بالعراق. [٦]

ويتّضح الجواب عنه ممّا تقدّم، مع عدم معلوميّة كيفيّة إنشاده عنده و كيفيّة القراءة بالعراق.

١ـ جامع المقاصد ٤/ ٢٣، كتاب المتاجر، في حرمة الغناء. والحاكي هو مفتاح الكرامة ٤/ ٥٣، كتاب المتاجر، في حكم الغناء.

٢ـ كفاية الأحكام:٨٦، كتاب التجارة، في حرمة الغناء؛ ومستند الشيعة٢/ ٣٤٣.

٣ـ راجع الفقه على المذاهب الأربعة ٢/ ٤٢، كتاب الحظر والإباحة، حكم الغناء.

٤ـ إحياء العلوم٢/ ٢٦٢، كتاب آداب السماع والوجد، بيان الدليل على إباحة السماع.

٥ـ الفقه على المذاهب الأربعة٢/ ٤٣، كتاب الحظر والإباحة، حكم الغناء.

٦ـ مستند الشيعة٢/ ٣٤٣؛ وبحار الأنوار ٤٤/ ٢٨٧، تاريخ الحسين بن عليّ ـ عليهما السلام ـ، في ثواب البكاء على مصيبته، الحديث ٢٥و٢٨.

عدم استثناء المراثي وقراءة القرآن ونحوهما

فالأقوى عدم استثناء المراثي والفضائل والأدعية، و كذا عدم استثناء قراءة القرآن، كما تدلّ عليه بالخصوص روايات:

منها: رواية عبد الله بن سنان المتقدمة. ويظهر منها أنّ ألحان العرب المأمور بقراءة نحوها غير ألحان أهل الفسوق والكبائر وغير الترجيع بالغناء كما أنّ الواقع كذلك وجداناً؛ فإنّ القرّاء في العراق والحجاز وسائر أقطار العربية يقرأون القرآن بأصوات حسنة وألحان عربيّة لاتكون من سنخ التغنّي وأصوات أهل الفسوق.

ومنها: ما عن عيون الأخبار بأسانيده عن الرضا ـ عليه السلام ـ عن آبائه عن عليّ ـ عليه السلام ـ، قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنّي أخاف عليكم استخفافاً بالدين، وبيع الحكم، وقطيعة الرحم، وأن تتّخذوا القرآن مزامير، وتقدّمون أحدكم وليس بأفضلكم في الدين». [1]

ومنها: ما عن تفسير عليّ بن إبراهيم بسنده، عن عبد الله بن عبّاس، عن رسول الله ﷺ في حديث قال: «إنّ من أشراط الساعة إضاعة الصلوات، واتّباع الشهوات، والميل إلى الأهواء» ، إلى أن قال: «فعندها يكون أقوام يتعلّمون القرآن لغير الله، ويتّخذونه مزامير، ويكون أقوام يتفقّهون لغير الله، وتكثر أولاد الزنا، ويتغنّون بالقرآن» ، إلى أن قال: « ويستحسنون الكوبة والمعازف» ، إلى أن قال: «أولئك يدعون في ملكوت السموات الأرجاس الأنجاس». [2]

١ـ عيون أخبار الرضا ٢/ ٤٢، الباب ٣١، الحديث ١٤٠؛ والمستدرك ٤/ ٢٧٤، كتاب الصلاة، الباب ٢٠ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ١٢، مع تفاوت ما.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٠، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢٧؛ وأيضاً في تفسير القمي ٢/ ٣٠٤، في ذيل الآيتين ١٥و١٦ من سورة محمّد ﷺ.

والظاهر أنّ المراد باتّخاذ القرآن مزامير قراءته على نحو إيقاع المزامير فإنّ التصويت فيها ليس قرآناً و قراءة.

بيان المراد ممّا دلّت على استحباب القراءة بصوت حسن

ومنها يظهر المراد في روايات مستفيضة دالّة على استحباب قراءة القرآن بصوت حسن:

فعن رسول الله ﷺ: «حسّنوا القرآن بأصواتكم، فإنّ الصوت الحسن يزيد القرآن حسناً». [1]

وفي موثقة أبي بصير، قال: قلت لأبي جعفر ـ عليه السلام ـ : إذا قرأت القرآن فرفعت به صوتي جاءني الشيطان فقال: إنّما ترائي بهذا أهلك والناس، فقال: «يا أبا محمّد، اقرأ قراءة ما بين القراءتين تسمع أهلك، ورجِّع بالقرآن صوتك، فإنّ الله عزّ وجلّ يحبّ الصوت الحسن يرجّع فيه ترجيعاً» [2].

وما حكي عن بعض الأئمّة من قراءته بصوت حسن، كما عن عليّ بن الحسين ـ عليه السلام ـ أنّه أحسن الناس صوتاً بالقرآن، وكان السقاؤون يمرّون فيقفون ببابه يستمعون قراءته [3].

فإنّ المراد بالصوت الحسن مقابل اتّخاذ القرآن مزامير والترجيع به ترجيع الغناء والتغنّي به كما في الروايات المتقدّمة.

وليس المراد بالصوت فيها ماهو المصطلح لأرباب السماع والموسيقى، بل

١ـ الوسائل ٤/ ٨٥٩، كتاب الصلاة، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٦.

٢ـ الوسائل ٤/ ٨٥٩، كتاب الصلاة، الباب ٢٤ من أبواب قراءة القرآن، الحديث ٥.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

المراد ما هو المتفاهم منه عرفاً وما هو معناه لغة ولهذا وصفه بالحسن. و لا ملازمة بين الصوت الحسن والغناء وإن لم يتّصف الصوت بالحسن إلاّ بتناسب بين قرعاته، لكن ليس كلّ صوت متناسب قرعاته غناء، ضرورة أنّ الألحان العربيّة متناسبة القرعات ومع ذلك لاتكون غناء كما جعلت مقابله في الرواية المتقدّمة ويشهد به الوجدان.

والمراد بالترجيع في موثّقة أبي بصير ليس ترجيع الغناء كما تفسرّه الرواية المتقدّمة، ولو حمل على ترجيع الغناء صارت معارضة لجميع الروايات الدالّة على تحريم الغناء بل يصير مضمونها مخالفاً للإجماع [1] والضرورة، فإنّ الظاهر من التعليل أنّ الصوت الحسن الذي يرجّع به ترجيعاً محبوب عندالله ، فلو كان المراد به الغناء لزم منه أن يكون الغناء كذلك، وهو كما ترى.

وحملها على الغناء في القرآن بتقييدها بالأدلّة المتقدّمة [2] غير وجيه، لأنّه مضافاً إلى منافاته للتعليل الظاهر في إلقاء الكبرى الكليّة مستلزم للتقييد الكثير المستهجن وإن قلنا بجوازه في العرائس والحداء.

فلاشبهة في أنّ المراد بترجيع القرآن الصوت الحسن في مقابل ترجيع الغناء، وهو الذي يحبّه الله تعالى و ورد به ترغيب أكيد، وهو الذي حكي عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «لم تعط أمّتي أقلّ من ثلاث: الجمال والصوت الحسن والحفظ» [3].فإنّ الغناء ليس من إعطاء الله تعالى ابتداءً بل لابدّ فيه من التعلّم، والظاهر من الرواية أنّه كالجمال والحفظ.

١ـ راجع ذيل ص ٣١٨ من الكتاب، الرقم٥.

٢ـ راجع كفاية الأحكام/ ٨٦، كتاب التجارة، في مبحث الغناء؛ والمكاسب: ٣٩، في الغناء.

٣ـ الكافي٢/ ٦١٥، كتاب فضل القرآن، باب ترتيل القرآن بالصوت الحسن، الحديث٧.والحاكي هو مفتاح الكرامة ٤/ ٥٢.

وممّا ذكرناه يظهر الجواب عن مرسلة الصدوق، قال: سأل رجل عليّ بن الحسين عن شراء جارية لها صوت، فقال: «ما عليك لو اشتريتها فذكّرتك الجنّة. يعني بقراءة القرآن والزهد والفضائل التي ليست بغناء فأمّا الغناء فمحظور» [١].

فإنّ التفسير لو كان للإمام ـ عليه السلام ـ فهي شاهدة جمع بين الأخبار كبعض ما تقدّم، وإن كان من الصدوق كما هو الأقرب، فالصوت في الرواية محمول على الصوت الحسن فتصير كسائر الروايات.

وأمّا الحمل على الغناء ـ بدعوى أنّ الصوت قد يراد به الغناء كما فسّره به بعض اللغويين [٢]، وفي المنجد الصوت معروف؛ كلّ ضرب من الغناء [٣]، وفسّره به في رواية دعائم الإسلام المتقدّمة [٤] ـ بعيد عن الصواب سيّما مع تنكيره، فإنّ الظاهر منه أنّ لها صوتاً حسناً لا أنّها تعلم بعض المقامات الموسيقيّة وبحورها، بل الظاهر أنّ هذا الاصطلاح على فرض ثبوته متأخّر عن زمن السجاد ـ عليه السلام ـ ولعلّه صار مصطلحاً في عصر الرشيد.

استثناء بعض الفقهاء الحداء من الغناء

ثمّ إنّه يظهر من المحقّق في كتاب الشهادات استثناء الحداء من الغناء حكماً [٥]، وهو المحكي عن العلاّمة في القواعد [٦] والشهيد في

١ـ الوسائل ١٢/ ٨٦، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٢ـ أقرب الموارد ١/ ٦٦٨؛ لسان العرب ٢/ ٥٨.

٣ـ المنجد: ٤٣٩.

٤ـ دعائم الإسلام ١/ ٢٢٧، كتاب الجنائز.

٥ـ الشرائع ٤ـ٣/ ٩١٣، كتاب الشهادات، المسألة الخامسة في صفات الشهود.

٦ـ الحاكي مفتاح الكرامة ٤/ ٥٣، كتاب التجارة، في تحريم الغناء؛ و راجع قواعد الأحكام ٢/ ٢٣٦، كتاب القضاء، في صفات الشاهد.

الدروس[١] والخراساني، بل عنه دعوى الشهرة عليه[٢]، وفي شرح الفقيه للمجلسي الأوّل أنّ ظاهر أكثر الأصحاب استثناء الحداء[٣]، وفي الرياض[٤] والمستند: اشتهر استثناؤه[٥].

لكن تأمّل صاحب مفتاح الكرامة في الشهرة[٦]، وجزم في الجواهر بعدمها و احتمل تحقّقها على الخلاف[٧]. ولعلّه لإطلاق الأصحاب وعدم استثنائهم ذلك ما عدا المحقّق ومن عرفت ممّن هو بعده.

والإنصاف عدم ثبوت الشهرة المعتمدة في طرفي القضية.

وقد يستدلّ على الاستثناء أو يؤيّده بما روي أنّه ﷺ قال لعبد الله بن رواحة: حرّك بالنوق، فاندفع يرتجز. وكان عبد الله جيّد الحداء وكان مع الرجال. وكان أنجشة[٨] مع النساء، فلمّا سمعه تبعه، فقال ﷺ لأنجشة: «رويدك رفقاً بالقوارير، يعني النساء»[٩].

وفيه ـ مضافاً إلى ضعف السند ـ أنّ الظاهر منها أنّ ابن رواحة ارتجز

١ـ الدروس: ١٩٠، كتاب الشهادات، شرائط أهليّة الشهادة.

٢ـ كفاية الأحكام: ٨٦، كتاب التجارة، في الغناء؛ وأيضاً: ٢٨١، صفات الشاهد.

٣ـ راجع شرح الفقيه للمجلسي الأوّل الذي ألّفه باللغة الفارسية، كتاب الحج، ص ٩٦، باب الحداء والشعر في السفر.

٤ـ رياض المسائل ١/ ٥٠٢، كتاب التجارة، في بيان حرمة التكسّب بالأعمال المحرّمة، في الغناء.

٥ـ مستند الشيعة ٢/ ٣٤٣.

٦ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٥٣.

٧ـ الجواهر ٢٢/ ٥٠، كتاب المتاجر، في حرمة الغناء.

٨ـ أنجشة مولى للنبي ﷺ القاموس (منه ـ قده ـ).

٩ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٥٣؛ والجواهر ٢٢/ ٥٠. والرواية عاميّة رواها عدّة منهم البيهقي في سننه ١٠/ ٢٢٧، كتاب الشهادات، باب لابأس باستماع الحداء....

لتحريك النوق. والإنشاد ببحر الرجز يخالف الغناء، ولايحصل بـه الخفّة والطرب الخاصّ بالغناء، بل يحصل منه التهيّج الخاص بالحرب ونحوه .

فيمكن أن يقال : فيها إشعار بعدم جواز الحداء والتغنّي للإبل، فإنّ تركه والأخذ بالرجز، مع مناسبة الأوّل للسوق، مشعر بممنوعيّته.

وأمّا قوله: وكان عبد الله جيّد الحداء إخبار من الراوي، ولايدلّ على حَذْوِه بالتغنّي.

نعم، في محكي مناقب محمد بن عليّ بن شهر آشوب قال: وكان حا دي بعض نسوته ﷺ خادمه أنجشة فقال لأنجشة: «ارفق بالقوارير» وفي رواية : «لاتكسر القوارير»[1].

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ الظاهر أنّ صدره من كلام ابن شهر آشوب لا رواية عن المعصوم ـ أنّ المظنون أنّه نقل بالمعنى حسب اجتهاده من قطعة من الرواية المتقدّمة مع أنّ في معنى الحادي كلاماً يأتي عن قريب.

واستدلّ عليه [2] بموثقة السكوني بإسناده، قال: «قال رسول الله ﷺ : زادُ المسافر الحداء والشعر ماكان منه ليس فيه خناء» [3]. وإسناده عن جعفر بن محمّد عن آبائه عن رسول الله ﷺ.

وفي شرح الفقيه للمجلسي [4]، والفقيه المطبوع في عصرنا سنة ١٣٧٦[5]،

١ـ المستدرك ٨/ ٢١٣، كتاب الحج، الباب ٢٨ من أبواب آداب السفر، الحديث ٢؛ والمناقب ١/ ١٤٧، فصل في آدابه ومزاحه ﷺ.

٢ـ راجع حاشية المكاسب للعلّامة الميرزا محمد تقي الشيرازي:١٠٣، في بيان حرمة الغناء.

٣ـ الوسائل ٨/ ٣٠٦، كتاب الحج، الباب ٣٧ من أبواب آداب السفر إلى الحج، الحديث ١ .

٤ـ راجع ذيل الصفحة ٣٤٥ من الكتاب، الرقم٣.

٥ـ الفقيه ١/ ٢٢٦، كتاب الحج، باب الحداء والشعر في السفر، (طبع سنة ١٣٧٦).

وفي الوافي: «الخنا» [١]، وكذا في مجمع البحرين في كلمة حداء، وفسّره بالفحش، قال: وفي بعض النسخ: «جفاء»، وذكر الحديث في مادة «جفاء» أيضاً [٢]، فالمظنون أن يكون الصحيح الخنا بمعنى الفحش.

لكن جعل في نسخة الوسائل الجفا في المتن، والخنا فوق السطر مع علامة النسخة، وقال: «وفي نسخة: ليس فيه حنان» ثم قال: «و الحنان من معانيه الطرب» انتهى. [٣]

لكن لم أر شاهداً على ما ذكره. نعم، الحنين من حنّ يحنّ جاء بمعنى الطرب و هو غير الحنان.[٤]

ثمّ إنّ الرواية موثقة لاإشكال فيها سنداً، فإنّ إسماعيل بن أبي زياد السكوني كثير الرواية ومتقنها، وعن الشيخ في مواضع من كتبه أنّ الإمامية مجمعة على العمل بروايته، وقد صرّح المحقّق في محكي المسائل العزّية بأنّه من الثقات. [٥]

والإجماع على العمل برواياته إجماع على العمل بروايات الحسين بن يزيد النوفلي، فإنّ رواية السكوني من غير طريقه نادرة جدّاً، فيكون المنصرف من رواياته ماهي بطريقه مع أنّه أيضاً ممدوح بل حسن.

١ـ الوافي، المجلد الثاني، الجزء الثامن/ ٦٧، كتاب الحج، الباب ٣٦ من أبواب آداب السفر.

٢ـ مجمع البحرين ١/ ٩٦ و ٨٩.

٣ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا الشيرازي:١٠٣؛ والوسائل (طبعه القديم) ٢/ ١٨٨، الباب ٣٧ من أبواب آداب السفر.

٤ـ راجع القاموس المحيط ٤/ ٢١٨؛ وأقرب الموارد ١/ ٢٤٠؛ ومنتهى الإرب ٢ـ١/ ٢٨٤.

٥ـ راجع تنقيح المقال ١/ ١٢٨؛ والمسائل العزّية: ٨٧. وهي موجودة في مخطوطات مكتبة آية الله النجفي تحت الرقم ٤٢٤٢.

ما هو معنى الحداء؟

إنّما الإشكال في دلالتها، منشأه الشك في معنى الحداء؛ هل هو بمعنى سوق الإبل مطلقاً بأيّة وسيلة كان كما هو ظاهر القاموس، قال: حدا الإبل وبها حدواً وحُداء وحِداء: زجرها وساقها [١]. بناء على أنّ ساقها معنى آخر له مقابل زجرها.

أو سوقها بمطلق الصوت الأعمّ من الغناء، كما يظهر منه في كلمة «دي دي»، قال: ما كان للناس حداء، فضرب أعرابي غلامه وعضّ أصابعه، فمشى وهو يقول: «دي دي» أراد يا يدي، فسارت الإبل على صوته، فقال له: ألزمه، وخلع عليه، فهذا أصل الحداء. انتهى. [٢] تأمّل.

أو مشترك بين سوق الإبل مطلقاً والتغنّي لها كما هو محتمل الصحاح و المنجد و مجمع البحرين [٣]، ففي الأوّل: الحدو سوق الإبل والغناء لها، و قريب منه في تاليه.

أو هو سوق الإبل بالغناء، كما هو محتمل عبارة الصحاح وبعده و ظاهر الوافي والمسالك وشرح الفقيه للمجلسي والرياض والمستند ومجمع البرهان وغيرها، ففي الأوّل: هو سوق الإبل بالترنّم [٤]، وفي المسالك: سوق الإبل بالغناء لها [٥] ونحوه غيره [٦]. والظاهر منهم تفسيره مطلقاً لاما هو موضوع الحكم

١ـ القاموس المحيط ٤/ ٣١٧.

٢ـ القاموس المحيط ٤/ ٣٣١.

٣ـ راجع صحاح اللغة ٦/ ٢٣٠٩؛ والمنجد: ١٢٢؛ ومجمع البحرين ١/ ٩٦.

٤ـ الوافي، ص ٦٧ من كتاب الحجّ الذي تقدّم ذكره.

٥ـ المسالك ١/ ١٢٩، كتاب التجارة، في تفسير الغناء.

٦ـ راجع شرح الفقيه: ٩٦ من كتاب الحج الذي تقدّم ذكره؛ ورياض المسائل ١/ ٥٠٢، كتاب ۵

الشرعي أو مورد استثناء الفقهاء.

أو هو مباين للغناء، كما هو صريح مفتاح الكرامة تمسّكاً بشهادة العرف [١]، وكأنّه مال إليه في الجواهر؟ [٢]

فإن كـان عبارة عـن التغنّي للإبـل فتكون الـرواية أخـصّ مطلقاً من أدلّـة التحريم ولامـانع من تقييدها لها سـواء في ذلك النسخ المختلفة، لأنّ كونـه مطرباً من لوازم الغناء، فلايرجع إليه القيد ولو كان الحنان بمعنى الطرب.

إلاّ أن يقال: المأخوذ في الغنـاء هو المطربيّة الاقتضـائيّة والمراد بالحنـان هو المطربيّة الفعليّة.

لكنّه مع بعده يفيد استثناء الغناء إلاّ إذا أثّر الطرب فعلاً.

وكذا لو كان أحد معنييه التغنّي لها والآخر السوق بغير صوت.

وأمّا لو كـان أعمّ من التغنّي بمعنى كونه إمّا مطلـق سوق الإبل بصوت أو غيره بالتغنّي أولا أو بمعنى سـوقها بمطلق الصوت، فتصير الروايـة أعمّ من وجه من روايات التحريم، فيأتي فيها ما تقدّم من الكلام [٣]. وعلى فرض عمل المعارضة تقدّم عليها روايات التحريم بوجوه.

مضافاً إلى أنّه على فرض الأعميّـة تصير مجملة لاحتمال رجوع القيد المجمل إليه، وإن لايبعـد ظهوره في الرجوع إلى الشعـر لتأخّره وكون الضمير مفـرداً وعدم احتمال رجوعه إلى المتقدّم فقط.

◊ التجارة؛ ومستند الشيعة ٢/ ٣٤٣، كتاب مطلق الكسب والاقتناء؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٨/ ٥٩، كتاب المتاجر؛ وكفاية الأحكام : ٨٦، كتاب التجارة في الغناء.

١ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٥٣، كتاب المتاجر، في الغناء.

٢ـ جواهر الكلام ٢٢/ ٥١، كتاب التجارة، في الغناء.

٣ـ راجع ص ٣٣٦ ومابعدها من الكتاب.

وكيف كان فالمتحصّل ممّا ذكر عدم استثناء الحداء من الغناء.

استثناء زفّ العرائس من الغناء في الجملة

نعم، لاشبهة في استثناء زفّ العرائس منه في الجملة، لرواية أبي بصير المحكيّة بطرق عديدة صحيحة ومعتمدة:

ففي صحيحته قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ : «أجر المغنّية التي تزفّ العرائس ليس به بأس، وليست بالتي يدخل عليها الرجال». [1]

وليس في سندها من يتأمّل فيه غير أبي بصير وهو يحيى بن أبي القاسم بقرينة عليّ بن أبي حمزة في روايته الأخرى [2]، فإنّ الظاهر أنّ الروايات الثلاث عنه [3] رواية واحدة.

وهو ثقة على الأظهر، فالإشكال على سندها ضعيف. [4]

وأضعف منه الإشكال على دلالتها [5]، ضرورة أنّ حلّيّة الأجر ملازمة عرفاً لحلّيّة العمل.

وفي روايته الأخرى المعتمدة قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن كسب المغنّيات، فقال: التي يدخل عليها الرجال حرام، والتي تدعى إلى الأعراس ليس به بأس، و هو قول الله عزّ وجلّ: ﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله﴾ [6].

١ـ الوسائل ١٢/ ٨٥، كتاب التجارة، الباب ١٥ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٣.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١.

٣ـ نفس المصدر والباب، الأحاديث ١، ٢و٣.

٤ـ مجمع الفائدة ٨/ ٦١، كتاب المتاجر، في الغناء.

٥ـ مستند الشيعة ٢/ ٣٤٣، كتاب مطلق الكسب والاقتناء، في المستثنيات من الغناء.

٦ـ الوسائل ١٢/ ٨٤، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

وفي روايته الثالثة الضعيفة بحَكَم الخياط[١] عنه ـ عليه السلام ـ قال: «المغنّية التي تزفّ العرائس لابأس بكسبها»[٢]. فالحُكم في الجملة ثابت لاإشكال فيه.

ودعوى[٣] أنّ تحريم الغناء بالأدلّة المتواترة، وفيها ما لاتقبل التخصيص كما تقدّم، بل لعلّ قبحه عقلي لكونه موجباً للفجور والفسوق، فلايمكن تخصيصها سيّما بتلك الرواية الواحدة التي يمكن الخدشة في سندها و دلالتها، غير وجيهة لمنع إبائها عن التقييد. ومجرّد انطباق عنوان الباطل والزور عليه لايوجب ذلك سيّما في زفّ الأعراس الذي يناسب نحو ذلك.

وليس حرمته أشدّ من الربا، و لالسان أدلّته أشدّ وأغلظ من أدلّته و هي مخصَّصة بموارد كالربا بين الوالد والولد والزوج والزوجة وغيرهما.

وليس ملازماً للدخول في المحرّمات والفجور والفسوق بل لايتّفق في مجالس النساء إلّا نادراً، و لو فرض في مورد سببية له لايحكم بالجواز لعدم إطلاق في دليل التجويز من هذه الحيثية.

نعم، الظاهر اختصاص الجواز بالمغنّية لاالمغنّي وبمجلس العرس المختصّ بالنساء لاغير، بل الأحوط الاقتصار بزفّ العرائس لاغير، لأنّه مقتضى الرواية الأولى والثالثة.

وأمّا الثانية و إن كان مفادها أعم لكن الظاهر عدم كونها رواية مستقلّة، مع أنّ مفهوم غيرها أخصّ من منطوقها فيقيّد به.

١ـ راجع تنقيح المقال ١/ ٣٥٦.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٨٤، كتاب التجارة، الباب ١٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢.

٣ـ راجع مفتاح الكرامة ٤/ ٥٤، كتاب التجارة في حكم الغناء؛ والجواهر ٢٢/ ٤٩، كتاب التجارة، في حرمة كسب المغنّية.

والظاهر من التقييد بزفّ العرائس في مثل المقام الاحتراز عن غيره، فالأحوط الاقتصار عليه بل لايخلو من قوة، لكن لابذلك التضييق بل لايبعد الجواز في مقدّمات الزفّ ومؤخّراته المتداولة.

نعم، لايستثنى المجالس الأخر المستقلّة في أيّام الأعراس على الأحوط الأقوى.

كما أنّ الأحوط الاقتصار على خصوص حضور النساء، وعدم التغنّي وأخذ الأجر مع حضور الرجال وإن كانت الروايات مشعرة بأنّ المراد بقوله: «ليست يدخل عليها الرجال» المجالس المعهودة التي تغنّت المغنّيات للرجال مقابل مجالس الأعراس، لكن لايكفي الإشعار لتقييد الروايات، لاحتمال أن يكون المنع لمطلق دخول الأجنبي لكون صوتها بنحو التغنّي عورة وإن لم نقل بأنّ كلامها كذلك.

بل الأحوط عدم دخول المحرم أيضاً، لأنّ إسماع الغناء و استماعه محرّم ولو كان الإسماع لمحرم، وإنّما الخارج زفّ الأعراس مع عدم دخول الرجال، و مع وجود الرجال ولو كانوا من المحارم يكون التغنّي حراماً وكذا أخذ الأجر عليه.

إلاّ أن يقال إنّ زفّ الأعراس إلى بيت الأزواج وتجويز الغناء لذلك ملازم لسماع الأجانب فضلاً عن بعض المحارم، فالتجويز للزفّ ملازم لتجويز الإسماع.

لكن مقدار الملازمة هو الإسماع الاتفاقي للعابر ونحوه، ولايلزم منه جوازه للداخل لتلك الغاية.

أو يقال: إنّ الرواية منصرفة عن المحارم .وهو ليس ببعيد وإن كان الأحوط ماذكر.

كما أنّ الأحوط عدم جواز أخذ الأجر للتغنّي المتّحد خارجاً مع محرّم

كالتغنّي بالكذب والفحش.

نعم، لابأس بأخذ الأجر للغناء وإن اقترنت معه المحرّمات الخارجيّة، كما لو كان مقترناً بآلات اللهو. وإن كانت المغنّية ضاربة لها مع تغنّيها يجوز أخذه في مقابل تغنّيها لا العمل المحرّم المقارن له.

حكم سائر الأصوات اللهوية

تنبيه: بناء على ما ذكرناه في موضوع الغناء من اعتبار الحسن الذاتي والرقّة في الصوت في الجملة لايدخل فيه سائر الأصوات اللهويّة كالتصنيفات المصطلحة بالألحان المعهودة عند أهل المعاصي والفسّاق.

فلا تكفي الأدلّة الدالّة على حرمة الغناء بعنوانه لإثباتها لها لعدم صدقه عليها، بل لاتكون موجبة للخفّة المعهودة المعتبرة في الغناء وإن يحصل به السرور ونحوه، ولاتصحّ دعوى إلغاء الخصوصيّة عرفاً كما هو ظاهر.

نعم، يمكن دعوى اندراجها في قول الزور ولهو الحديث بضميمة الأخبار المفسّرة لهما بالغناء، بأن يقال: إنّ الظاهر من الروايات المفسّرة أنّ الغناء مندرج تحت عنوانهما.

واحتمال الإلحاق الحكمي أو الموضوعي الراجع إلى الحكمي نتيجة بعيد جداً، بل فاسد مخالف للروايات:

كقوله: «قول الزور الغناء»[1]، وقوله في جواب السؤال عن قول الزور: الغناء[2].

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٥، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٢ وغيره.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩ وغيره.

وكقوله : «الغناء ممّا قال الله عزّ وجلّ: ﴿ومن الناس من يشتري...﴾»[١].

وأوضح منها قوله: «الغناء ممّا أوعد الله عليه النار» وتلا هذه الآية: ﴿ومن الناس...﴾[٢].

إلى غير ذلك من الروايات الظاهرة في اندراجه في مفادها، ولاشك في عدم اندراج عنوانه بما هو فيه.

وقد مرّ[٣] أنّ الأقرب في وجه الاندراج أن يقال: إنّ إضافة القول إلى الزور تارة تكون باعتبار بطلان مقوله، وأخرى باعتبار بطلان كيفيّة الصوت أو الصوت بالكيفيّة الباطلة.

ولولا قرينية الروايات لكانت الآية وكذا الآية الأخرى ظاهرة في الاعتبار الأوّل، لكن بعد قيام القرينة يكون مفادهما أعمّ، فيكون معنى الآية ـ والعلم عنده تعالى ـ يجب الاجتناب عن قول هو زور بمقوله أو بعارضه الذي هو صوت باطل.

فاندراج الغناء فيه من قبيل اندراج مصاديق العناوين فيها، فالحكم متعلّق بالصوت الزور والصوت اللهوي فيندرج فيه سائر الأصوات اللهويّة.

ويؤيّده ما أرسل في مجمع البحرين، قال: «وروي أنه يدخل في الزور الغناء وسائر الأقوال الملهية».[٤]

إلاّ أن يناقش فيه بأنّ غاية ما تدلّ الروايات اندراج الغناء في الآية، ولم يظهر منها كيفيّته، ولايكون الاندراج بالنحو المذكور للظهور المستند إلى الكلام

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٥، كتاب التجارة، الباب٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٧.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦؛ والكافي٦/ ٤٣١. ولكن الموجود فيها: «ممّا وعد الله»، وفي نور الثقلين ٤/ ١٩٤: «ممّا أوعد الله».

٣ـ راجع ص٣٠٨ من الكتاب.

٤ـ مجمع البحرين٣/ ٣١٩.

ولو بمؤونة الأخبار، لعدم قرينيتها لكيفية الاندراج.

فيمكن أن يكون ذلك بنحو من الكناية أو غيرها من أنحاء الدلالات الخفيّة التي لايعلمها إلاّ المخاطب بالكتاب العزيز وأهل بيته الخاصّ به.

وبالجملة لم يظهر من الروايات أنّ اندراج الغناء في الآيتين بعنوان اللهو من حيث الصوت حتّى يشمل سائر الأصوات اللهوية.

والحاصل أنّه ليس نحو الاندراج بما تقدّم إلاّ مظنوناً بالظنّ الخارجي الغير الحجّة، لا المستند إلى الظهور ولو بقرينة، ولم يقم دليل على نحو الاندراج.

ويمكن الاستدلال على حرمتها بما دلّ على حرمة مطلق اللهو، كما هي ظاهر جملة من الفقهاء كالمحكيّ عن المبسوط والسرائر والمعتبر والقواعد والمختلف وغيرها[1]، وإن كان ظاهر جمع آخر خلافها، ففي المقنع[2] والهداية[3] والفقه الرضوي[4] ومحكي الغنية[5] عطف سفر الصيد على سفر المعصية بـ «أو» الظاهر في مغايرتها. وظاهر الخلاف[6] والنهاية[7] أيضاً عدم كونه محرّماً:

١ـ الحاكي هو مفتاح الكرامة ٣/ ٥٧٧، صلاة المسافر. وراجع المبسوط ١/ ١٣٦ في صلاة المسافر؛ والسرائر ١/ ٣٢٧، باب صلاة المسافر؛ والمعتبر ٢/ ٤٧١، في صلاة المسافر؛ وقواعد الأحكام ١/ ٥٠، الشرط الخامس من شرائط صلاة المسافر؛ ومختلف الشيعة ٢ـ١/ ١٦٢، في صلاة المسافر؛ والمهذّب لابن البرّاج ١/ ١٠٦، باب صلاة المسافر؛ والجواهر ١٤/ ٢٥٨، الشرط الرابع من شرائط صلاة المسافر.

٢ـ الجوامع الفقهية: ١٠، كتاب المقنع باب الصلاة في السفر؛ وأيضاً: ١٧، باب تقصير المسافر في الصوم.

٣ـ الجوامع الفقهية :٥٢، كتاب الهداية ، باب صلاة المسافر.

٤ـ فقه الرضا: ١٦٢، الباب ٢١ باب صلاة المسافر والمريض.

٥ـ الجوامع الفقهية: ٤٩٥، كتاب الغنية ، فصل أقسام الصلاة، والحاكي هو مفتاح الكرامة ٣/ ٥٧٧.

٦ـ الخلاف ١/ ٢٠١، كتاب صلاة المسافر، المسألة ١.

٧ـ النهاية: ١٢٢، باب الصلاة في السفر.

قال في الأوّل: «سفر الطاعة واجبة كانت أو مندوباً إليها مثل الحجّ و العمرة والزيارات وما أشبه ذلك فيه التقصير بلا خلاف، والمباح عندنا يجري مجراه في جواز التقصير، وأمّا اللهو فلا تقصير فيه عندنا».

ما دلّت على حرمة اللهو من الآيات والروايات

وكيف كان يمكن أن يستدل عليها برواية حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ في قول الله عزّو جلّ: ﴿فمن اضطرّ غير باغ و لاعاد﴾ [١]، قال: «الباغي: باغي الصيد، و العادي: السارق؛ ليس لهما أن يأكلا الميتة إذا اضطرا إليها، هي حرام عليهما، ليس هي عليهما كما هي على المسلمين، وليس لهما أن يقصرا في الصلاة». [٢]

وقريب منها ما روي عن عبد العظيم الحسني [٣] في أطعمة الجواهر والمستند. وفيها: «والعادي: السارق، و الباغي: الذي يبغي الصيد بطراً و لهواً». [٤]

بتقريب أنّ المتفاهم عرفاً من تحريم الميتة ونحوها على من خرج لسفر الصيد، لدى الاضطرار حتى عند خوف الموت ـ سواء قلنا بعدم جواز أكله حتى

١ـ سورة البقرة(٢)، الآية ١٧٣.

٢ـ فروع الكافي٣/ ٤٣٨، كتاب الصلاة، باب صلاة الملاّحين...، الحديث ٧؛ والوسائل ١٦/ ٣٨٨، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٥٦ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٢.

٣ـ الوسائل، نفس المجلّد والصفحةو الباب، الحديث ١.

٤ـ الجواهر ٣٦/ ٤٢٩، كتاب الأطعمة والأشربة، في تعريف العادي من اللواحق؛ ومستند الشيعة٢/ ٣٩٨، كتاب المطاعم والمشارب، المسألة السادسة من الباب الأوّل، إناطة أخذ المضطر مال الغائب بإذن الحاكم.

يموت، أو قلنا بوجوب حفظ نفسه بأكل الميتة وهي محرّمة عليه ويعاقب على أكلها كالمتوسط في أرض مغصوبة على بعض المباني ـ أنّ حرمة السفر صارت موجبة لذلك، وأنّ الترخيص لدى الاضطرار منّة من المولى على عبيده، ومع حصول الاضطرار بسبب أمر محرّم وبسبب طغيان العبد على مولاه منعه عن ذلك التشريف.

فبمناسبة الحكم والموضوع عرفاً أنّ المنع عند الاضطرار وهذا التضييق والتحريج إنّما هو لارتكاب العبد قبيحاً ومحرّماً، ولو كان السفر مباحاً رخّصه الله تعالى و ذهب العبد لترخيصه فلايناسب المنع عنها عند الاضطرار لسد رمقه. و يشهد له مقارنته للسارق.

والظاهر أنّ ذكر الباغي والعادي مثال لمطلق العاصي المتجاوز الطاغي بل عنوانها أعمّ لكلّ ذلك، وأنّ التفسير لبيان بعض المصاديق.

كما فسّر الباغي بالخارج على الإمام العادل أيضاً في مرسلة البزنطي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ[1]، وفسّر العادي بالمعصية طريق المحقّين[2].

وعن تفسير الإمام بالقوّال بالباطل في نبوّة من ليس بنبيّ وإمامة من ليس بإمام[3].

وعن تفسير العيّاشي: الباغي: الظالم، والعادي: الغاصب.[4]

١ـ الوسائل ١٦/ ٣٨٩، كتاب الأطعمة والأشربة، الباب ٥٦ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٥.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٦؛ وأيضاً في مجمع البيان ٢ـ١/ ٤٦٧، في ذيل الآية ١٧٣ من سورة البقرة.

٣ـ تفسير الإمام العسكري ـ عليه السلام ـ: ٥٨٥، في ذيل الآية ١٧٣ من سورة البقرة؛ ومستدرك الوسائل ١٦/ ٢٠١، الباب ٤٠ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ٥.

٤ـ تفسير العياشي ١/ ٧٤، في ذيل الآية ١٧٣ من سورة البقرة، تحت الرقم ١٥١؛ ومستدرك الوسائل ١٦/ ٢٠٠، الباب ٤٠ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحديث ١.

ويشهد له أنّ الآية الكريمة نزلت في البقرة [١] والأنعام [٢] والنحل [٣] بمضمون واحد، وفي المائدة: **﴿فمن اضطرّ في مخمصة غير متجانف لإثم فإنّ الله غفور رحيم﴾**[٤].

ومن نظر في الآيات الأربع لايشكّ في أنّها بصدد بيان حكم واحد ويكون المراد من قوله: **﴿غير باغ ولاعاد﴾** هوالمراد من قوله: **﴿غير متجانف لإثم﴾** أي غير متمايل لـه، وتكـون الآي الأولى بصـدد تفصيـل مـا أجمل في الأخيرة أو ذكـر مصاديقها.

والظاهر من مجموعها أنّ الترخيص بما أنّه للامتنان مقصور على من لم يكن اضطراره بسبب البغي و التمايل إلى الإثم.

والخارج على الإمام ـ عليه السلام ـ اضطرّه إليه تمايله إلى الإثم المنتهى إلى تحقّقه، والخارج إلى التصيد كذلك.

وحمل قوله: غير متجانف لإثم، على الميل إلى أكل الميتة واستحلالها، وحمل الحال على المؤكّدة بعيد عن ظاهر الكلام وعن ظاهر سائر الآيات الموافقة لها في الحكم.

فتحصّل ممّا ذكرناه حرمة الخروج إلى الصيد.

فيضمّ إلى ذلك ما دلّت على أن ليس التقصير في سفر الصيد لكونه مسير باطل وكونه لهواً: كرواية ابن بكير المعتمدة أو الصحيحة، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الرجل يتصيّد اليوم واليومين والثلاثة أيقصر الصلاة؟ قال: «لا، إلاّ

١ـ سورة البقرة(٢)، الآية ١٧٣.

٢ـ سورة الأنعام(٦)، الآية ١٤٥.

٣ـ سورة النحل (١٦)، الآية ١١٥.

٤ـ سورة المائدة (٥)، الآية ٣.

أن يشيّع الرجل أخاه في الدّين، فإنّ التصيّد مسير باطل لاتقصر الصلاة فيه». [1]

وموثقة زرارة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: سألته عمّن يخرج عن أهله بالصقورة والبزاة والكلاب يتنزّه الليلة والليلتين والثلاثة هل يقصّر من صلاته أم لا؟ قال: «إنّما خرج في لهو لايقصّر. الحديث». [2]

فينتج أنّ اللهو والباطل محرّم.

وبالجملة، يستفاد من رواية حمّاد بن عثمان المفسّرة للآية حرمة سفر الصيد بالتقريب المتقدّم، ومن الروايات المعلّلة لعدم التقصير بأنّ التصيّد مسير باطل وأنّه خرج للّهو أنّ اللهو محرّم.

لكن إثبات حرمة سفره برواية حمّاد مشكل لضعفها بمعلى بن محمّد، فإنّه مضطرب الحديث والمذهب بنصّ النجاشي والعلاّمة، ويعرف حديثه وينكر عن ابن الغضائري [3].وقول النجاشي: كُتُبه قريبة [4]، لايوجب الاعتماد عليها. ومجرّد كونه شيخ الإجازة لايكفي في الاعتماد، إذ لا دليل مقنع عليه مع عدم ثبوت كونه شيخاً.

مضافاً إلى إمكان المناقشة في بعض ما تقدّم من استفادة الحرمة من الآيات وإمكان إرجاع سائر الآيات إلى الأخيرة، وحملها على الاحتمال المتقدّم كما حملها عليه المفسّرون [5].

بل في الجواهر: الاتفاق ظاهراً على تفسير المتجانف للإثم بالميل إلى أكل

١و٢ ـ الوسائل ٥/ ٥١٢ و٥١١ كتاب الصلاة، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديثان: ٧ و ١.

٣ـ رجال العلاّمة الحلّي: ٢٥٩.

٤ـ رجال النجاشي: ٤١٨، الرقم ١١١٧.

٥ـ مجمع البيان ٤ ـ ٣/ ٢٤٧، في تفسير الآية ٣ من سورة المائدة؛ وتفسير التبيان ٣/ ٤٣٧؛ و تفسير أبي الفتوح ٤/ ١٠٨.

الميتة استحلالاً أي اقترافاً بالذنب.[١]

وغير ذلك كإمكان المناقشة في استفادة حرمة مطلق اللهو بنحو قوله: «إنّه مسير باطل»، أو «إنّه خرج للّهو» لاحتمال دخالة خصوصيّات سفر الصيد اللهوي في الحكم كالخروج مع البزاة والصقورة ونحوهما، فإلغاء الخصوصيّة مشكل، تأمّل.

فإثبات حرمة اللهو مطلقاً بما ذكر مشكل أو ممنوع.

ويمكن الاستدلال عليها بوجه آخر وهو إثبات كون اللهو باطلاً إمّا باندراجه فيه أو مساوقته له، فيجعل صغرى لكبرى حرمة كلّ باطل، فينتج حرمة مطلق اللهو.

أمّا الصغرى فتدلّ عليها رواية عبد الله بن المغيرة ـ رفعها ـ قال: قال رسول الله ﷺ في حديث: كل لهو المؤمن باطل إلاّ في ثلاث: في تأديبه الفرس، و رميه عن قوسه، وملاعبته امرأته؛ فإنّهن حق.[٢]

والمستفاد منها ـ مضافاً إلى أنّ كلّ لهو باطل ما عدى الثلاث ـ أنّ أمثال المستثنى ممّا لها غاية عقلائيّة داخلة في اللهو، وأنّ اللهو الحق منحصر في الثلاث.

وموثقة عبد الأعلى، قال: سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الغناء وقلت: إنّهم يزعمون أنّ رسول الله ﷺ رخّص في أن يقال: جئناكم جئناكم، حيّونا حيّونا نحييكم، فقال: كذبوا، إنّ الله يقول: ﴿وما خلقنا السماء...﴾[٣].

١ـ الجواهر ٣٦/ ٤٣٠، كتاب الأطعمة والأشربة، المسألة التاسعة من لواحق الأطعمة والأشربة. وفيه «أو اقترافاً للإثم».

٢ـ الوسائل ١٣ / ٣٤٧، الباب ١ من كتاب السبق والرماية، الحديث ٥.

٣ـ الوسائل ١٢ / ٢٢٨، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥، والآية في سورة الأنبياء(٢١)، رقمها ١٦.

بتقريب أنّ أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ استدل على بطلان زعمهم بالآيات الكريمة، ولايتمّ الاستدلال إلاّ باندراج الغناء في اللهو واندراج اللهو في الباطل الذي أزهقه الله بالحقّ و دمغه، فلو كان اللهو مرخّصاً فيه وكان حقّاً، أو كان على قسمين: منها ما رخّص فيه لم ينتج المطلوب، فلابدّ في تمامية الاستدلال أن يكون كلّ غناء لهواً وكلّ لهو باطلاً لينتج أنّ كلّ غناء باطل.

ثم جعل النتيجة صغرى لكبرى هي: كلّ باطل مزهق مدموغ ممنوع، فينتج كلّ غناء ممنوع بحكم الله تعالى فأنتج منه: أنّه كيف رخّص رسول الله ﷺ ما منعه تعالى.

فتحصّل منه مساوقة اللهو للباطل، أو اندراجه فيه، كما ظهرت كيفيّة دلالتها على حرمة الباطل أيضاً.

ورواية محمّد بن أبي عبّاد ـ وكان مستهتراً بالسماع ويشرب النبيذ ـ قال: سألت الرضا ـ عليه السلام ـ عن السماع، فقال: لأهل الحجاز فيه رأي وهو في حيز الباطل واللهو، أما سمعت الله يقول: ﴿وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً﴾[1].

وظاهرها أنّ السماع منطبق عليه العناوين الثلاثة وإن لم يظهر منها مساوقة العناوين.

نعم، لاتخلو من إشعار على مساوقة الباطل واللهو، كما تشعر بها الروايات المتقدّمة التي في بعضها أنّ التصيّد مسير باطل، وفي بعضها إنّما خرج في لهو.

والعمدة في الباب موثّقة عبد الأعلى.

وأمّا الكبرى فتدلّ عليها الموثقة بالتقريب المتقدّم.

١ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٩، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٩، والآية في سورة الفرقان (٢٥) رقمها ٧٢.

وصحيحة الريّان بن الصلت، قال: سألت الرضا ـ عليه السلام ـ يوماً بخراسان وقلت: إنّ العباسي ذكر عنك أنّك ترخّص في الغناء، فقال: «كذب الزنديق، ما هكذا قلت له؛ سألني عن الغناء فقلت إنّ رجلاً أتى أبا جعفر ـ عليه السلام ـ فسأله عن الغناء، فقال: يا فلان، إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل فأين يكون الغناء؟ قال: مع الباطل، فقال: قد حكمت». [١]

وقد تقدّم[٢] وجه دلالتها على حرمة الغناء. ويدلّ ذيلها على أنّ حرمة الباطل كانت مفروغاً عنها، وإنّما ألزم أبو جعفر ـ عليه السلام ـ الرجل السائل بأنّ الغناء من الباطل فيكون حراماً، إذ لاشبهة في أنّ الرجل كان سؤاله عن جواز الغناء وعدمه، فإنّ جوازه كان معروفاً عند العامة كما تقدّم[٣]، فصار موجباً للشبهة، فأجاب بعدمه مستدلاً بأنّه باطل.

وتدلّ عليها أيضاً جملة من الروايات الدالّة على أنّ الشطرنج وغيره من الباطل:

كموثقة زرارة عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ أنّه سأل عن الشطرنج، وعن لعبة شبيب التي يقال لها: لعبة الأمير، وعن لعبة الثلاث، فقال: «أرأيتك إذا ميّز الله بين الحقّ والباطل مع أيّهما تكون؟» قال: مع الباطل، قال: «فلاخير فيه». [٤]

ولاريب في أنّ قوله: فلاخير فيه يراد به الحرمة لقيام الضرورة على حرمة الشطرنج و القمار بأقسامه.

ومرسلة يعقوب بن يزيد عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «الشطرنج من

١ـ الوسائل ١٢ / ٢٢٧، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

٢ـ راجع ص ٣٢٠ من الكتاب.

٣ـ راجع ص ٣٤٠ من الكتاب.

٤ـ الوسائل ١٢ / ٢٣٨، كتاب التجارة، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

الباطل﴾. ونحوها غيرها [١].

وظاهر تلك الطائفة أنّ الباطل معلوم الحرمة ولذا كان في مقام بيان حرمة المذكورات اكتفى باندراجها فيه كما تقدّم في رواية الريّان من قوله: «قد حكمت».

لكن يمكن المناقشة فيما تقدّم بأن يقال: إنّ الاستشهاد بالآيات لايكون من قبيل الاستدلال المنطقي والاستنتاج من صغرى وكبرى في مقابل الخصم الغير المعتقد بإمامته، للزوم كون الاستدلال حينئذ بالظاهر المتفاهم عرفاً حتى يجاب به الخصم.ولاريب في أنّ الظاهر من الآية الأولى المستشهد بها في الرواية أنّه تعالى لم يخلق شيئاً لعباً بل لغاية بما يليق بذاته المقدّسة.

ومن الثانية أنّه تعالى لم يتّخذ اللهو، وقد فسّر بالمرأة والولد والصاحب، ولو يراد أعمّ منها يكون المعنى أنّه لم يتّخذ مطلق اللهو، وبمناسبة السابقة أنّه تعالى غير لاه كما أنّه غير لاعب.

ومن الثالثة أنّه تعالى مضافاً إلى تنزّهه عمّا ذكر يجعل الحقّ غالباً وقاهراً على الباطل بإقامة البيّنة عليه كما فسّرت بها، ومن يكون كذلك لايكون لاهياً، وهو وجه المناسبة بينهما.

وفي تفسير البرهان عن يونس بن عبد الرحمن ـ رفعه ـ قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: ليس من باطل يقوم بإزاء الحقّ إلاّ غلب الحقّ الباطل، وذلك قوله تعالى :﴿بل نقذف بالحقّ على الباطل فيدمغه فإذا هو زاهق﴾[٢].

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث١٣ . وراجع أيضاً مستدرك الوسائل ١٣/ ٢١٢، كتاب التجارة، الباب٧٨ من أبواب مايكتسب به، الحديث ٣.

٢ـ البرهان في تفسير القرآن ٣/ ٥٤، في ذيل قوله تعالى: ﴿بل نقذف بالحق على الباطل﴾، والآية من سورة الأنبياء (٢١)، رقمها ١٨.

ولايبعد أن تكون الرواية غير مرفوعة، لأنّ يونس لاقى أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ وإن قال النجاشي: إنّه لم يـرو عنه وإن لاقـاه [١]، لكن مع ورود مـاهو ظـاهر في روايته عنه ـ عليه السلام ـ لاحجّة على كونها مرفوعـة، ولعلّ النجاشي لم يطّلع على روايته عنه لندرتها، كما أنّ ظـاهر النجاشي أنّه رأى أبـا عبد الله ـ عليه السلام ـ مرة واحدة بين الصفا و المروة [٢] مع أنّه في رواية العبيدي: سمعت يـونس بن عبد الرحمن يقول: رأيت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يصلّي في الروضة بين القبر والمنبر ولم يمكنني أن أسأله عن شيء [٣].

ولا دلالة فيها أيضـاً أنّه لم يرو عنه مطلقاً، ولعلّ مستنـد النجاشي على عدم روايته قول البرقي في الرواية المتقدّمة : رفعه [٤].

وفي تفسير البرهان عـن أيّوب بن الحرّ قـال: قال لي أبـو عبد الله ـ عليه السلام ـ : «يا أيّـوب، ما من أحد إلاّ وقـد يرد عليه الحقّ حتّى يصـدع قلبه، قبله أم تـركه، وذلك قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿بل نقذف...﴾ [٥].

فظهر أنّ الآيـات الثلاث إخبـار عن تنزّهه تعـالى عن اللعب واللهـو وأنّه تعالى يقـذف الحقّ والحجج الـدالّة عليـه على الباطل فيـدمغه، فـلايستفاد منهـا بحسب ظاهرها حرمة الغناء ولااللهو والباطل.

مضافـاً إلى أنّ اللعب واللهو والباطل عنـاوين مختلفة لعلّ بينها عمـوماً من وجه و معه لايمكن الاستنتاج القياسي كما لا يخفى.

١ـ رجال النجاشي:٤٤٦، الرقم ١٢٠٨.

٢ـ نفس المصدر.

٣ـ تنقيح المقال ٣/ ٣٣٩، الرقم ١٣٣٥٧.

٤ـ راجع المحاسن:٢٢٦، كتاب مصابيح الظلم، باب حقيقة الحقّ.

٥ـ تفسير البرهان ٣/ ٥٤.

وعليه يمكن أن يكون الاستشهاد لمجرّد مناسبة بين تنزيه الله تعالى عن عمل اللهو والباطل وتنـزيه رسول الله ﷺ عن ترخيص الغنـاء، فلايصحّ الاستدلال بها على حرمة مطلق اللهو.

نعم، فيها إشعـار على عدم ترخيصـه مطلقه، أو أنّ الغناء غير مـرخّص فيه لكونـه لهواً، لكنّه ليس بحيث يمكن الاستنـاد إليه على حرمـة مطلقه، لاحتمال أن يراد بها أنّ الّـذي يبطل البـاطل لايرخّص الغنـاء وما هـو بمنزلتـه، وليس كلّ لهو وباطل كذلك.

وأمّـا رواية ابن المغيرة الـدالّـة على أنّ كلّ لهو المؤمن بـاطل...»[1]، فهي مع الغضّ عن سندها[2] من أدلّ الـدليل على أنّ مطلـق البـاطل ليس بحـرام، لأنّها دلّت بـواسطة استثنـاء المذكـورات على أنّ ما يترتّـب عليها الأغـراض العقلائيّـة كتأديب الفرس لهو باطل ما سوى الثلاثة، والضرورة قائمة بعدم حرمة أمثالها.

ثمّ إنّه لابـدّ من حملها على أنّ كلّ لهو المؤمـن باطل حكماً، وإلاّ فماله غـاية عقلائيّة ليس بباطل موضوعاً ولايمكن الحكم بالحرمة لما عرفت، فيكشف منها أنّ الباطل منه ما يكون محرّماً، ومنه غير محرّم بل مكروه.

وأمّا ما ذكرناه من دلالة الروايـات على مفروغيّة حرمة الباطل ولهذا استشهد لحرمة الشطرنج وغيره مـن أنحاء القمار والغناء بكونها باطـلاً، فبعد فرض التسليم لابدّ من حملها على معهـوديّة حرمة قسم خاصّ من البـاطل، وإلاّ فمطلقه لم يكن معهوداً حرمتها بل كثير منه معهود حليّته بلاشبهة.

مضـافـاً إلى احتمال أن تكون الـروايـات الـواردة في أنّ الشطـرنج والسـدر

١ـ الوسائل ١٣/ ٣٤٧، الباب ١ من كتاب السبق والرماية، الحديث ٥.

٢ـ لأنّها مرفوعة، وكذا مجهولة بعمران بن موسى. راجع تنقيح المقال٢/ ٣٥٢.

ونحوهما باطل [١] إشارة إلى انسلاكها في قولـه تعالى: ﴿لاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ [٢]، كما يشعر بـه قولـه: «لاخير فيه» [٣]، وتشهد بـه جملة من الـروايات المفسّرة للآية الكريمة بالقمار:

كصحيحة زيـاد بن عيسى الحذاء، قال: سألت أبـا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن قوله عزّ وجلّ: ﴿ولاتأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ فقال: «كانت قريش يقامر الرجل بأهله وماله، فنهاهم الله عزّ وجلّ عن ذلك». [٤]

وفي رواية أخـرى عنه ـ عليه السلام ـ: «يعني بـذلك القمار» [٥]. وقريـب منها غيرها. [٦]

وبالجملـة لادلالة في تلك الروايات على حـرمة مطلق الباطـل أو اللهو بل تدلّ إمّا على حرمة أكل المال به، أو على حرمة نوع خاصّ.

ثمّ لو فـرض قيام الدليـل على حرمة البـاطل، لكن كون الغنـاء والأصوات اللهويـة منه عرفـاً محلّ إشكال، لأنّ الباطل بمعنـى الفاسد الّـذي لايترتّب عليه الأثر، والّـذي لامصرف له، والّذي لاغـرض فيه، وشيء منها لاينطبـق على الغناء ونحوه ممّا هو متعلّـق الأغراض العقلائيّة، ولولا منع الشارع الأقـدس لما عدّ نحوه في الباطل والهزل واللغو، فالاستدلال على حرمتـه بحرمة تلك العناوين على فرض ثبوتها غير وجيه.

١ـ الوسائل١٢/ ٢٣٧ و ٢٣٨، كتاب التجارة، البـاب ١٠٢ من أبواب ما يكتسـب به، الحديثان٢و٥، وأيضاً١٢/ ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٣.

٢ـ سورة النساء(٤)، الآية ٢٩.

٣ـ الوسائل١٢/ ٢٣٨، الباب ١٠٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٤ـ الوسائل ١٢/ ١١٩، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث١.

٥ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٨.

٦ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

واستدلّ [1] على حرمة مطلق اللهو بجملة من الروايات:

منها: رواية سماعة، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ : «لمّا مات آدم ـ عليه السلام ـ شمت به إبليس وقابيل فاجتمعا في الأرض فجعل إبليس وقابيل المعازف والملاهي شماتة بآدم ـ عليه السلام ـ ، فكلّ ما كان في الأرض من هذا الضرب الّذي يتلذّذ به الناس فإنّما هو من ذلك». [2]

ولايخفى ما فيه، فإنّ قوله: «من هذا الضرب» إشارة إلى المعازف والملاهي، فكأنّه ضروب الملاهي والمعازف الّتي يتلذّذ بها الناس من ذلك، والملاهي جمع الملهاة، فلاتدلّ على حرمة مطلق اللهو ولا الغناء.

ومنها: ما عن المجالس للحسن بن محمد الطوسي بسند ضعيف [3]، عن أبي الحسن علي بن موسى ـ عليه السلام ـ ، عن آبائه، عن علي ـ عليه السلام ـ ، قال: «كلّ ما ألهى عن ذكر الله فهو من الميسر». [4]

وفيه ـ مضافاً إلى بُعد أن يراد بالكلية جميع صنوف الملهيات و إلحاقها بالميسر حكماً، لأنّ الإلحاق الحكمي بلسان الإلحاق الموضوعي غير مناسب للبلاغة ومجرّد اشتراكها في الإلهاء لايصحّح الدعوى، فلايبعد أن يكون المراد بالكليّة صنوف المقامرة كما ورد «كلّ ما قومر عليه فهو ميسر» [5] ـ أنّ المراد بالملهي عن ذكر

١ـ راجع المكاسب: ٥٣، المسألة العشرون: اللهو حرام.

٢ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٣، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

٣ـ وضعفها بعبد الله بن علي، لأنّه مشترك. وفي سندها أبو الصلت وهو لم يوثق، فراجع تنقيح المقال ٢/ ٢٠٠ و ١/ ٩٤.

٤ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٥، كتاب التجارة، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٥؛ ومجالس ابن الشيخ: ٢١٤.

٥ـ الوسائل ١٢/ ٢٤٢، الباب ١٠٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١، وفيه أيضاً ١٢/ ١٢١، الباب ٣٥ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

الله ليس الغفلة عن التوجّه إليه تعالى بالضرورة.

فلا يبعد أن يكون المراد به ما يوجب الغفلة عنه تعالى بحيث لايبالي بالدخول في المعاصي كما هو شأن المقامرات واستعمال الملاهي.

أو كان المراد غفلة خاصة تحتاج إلى البيان من قبل الله تعالى.

وبهذا يظهر الكلام في رواية أعمش عن جعفر بن محمّد ـ عليهما السلام ـ في حديث شرائع الدين، حيث عدّ فيها من جملة الكبائر الملاهي وقال: «والملاهي الّتي تصدّ عن ذكر الله عزّ وجلّ مكروهة كالغناء وضرب الأوتار» [١].

وقوله: «مكروهة» يراد بها التحريم، أو تكون بالنصب ويكون المراد أنّها تصدّعن ذكر الله كرهاً واستلزاماً بلا إرادة من الفاعل، تأمّل.

وذلك لأنّ التمثيل بالغناء وضرب الأوتار لإفادة سنخ مايكون صادّاً عن ذكر الله تعالى، فإنّ ضرب الأوتار والغناء ونحوه توجب في النفس حالة غفلة عن الله تعالى، وأحكامه، ويكون الاشتغال بها موجباً للوقوع في المعاصي كما ورد في الغناء أنّه رقية الزنا[٢]، وفي البربط: «من ضرب في بيته أربعين صباحاً سلّط الله عليه شيطاناً» إلى أن قال: «نزع منه الحياء ولم يبال ما قال ولاما قيل فيه» [٣].

وفي رواية: «فلايغار بعدها حتّى تؤتى نساؤه فلايغار» [٤].

وقال الله تعالى: ﴿إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في

١ـ الوسائل ١١/ ٢٦٢، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس ومايناسبه، الحديث ٣٦.

٢ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ٢١٤، كتاب التجارة، الباب ٧٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

٣ـ مستدرك الوسائل ١٣/ ٢١٧، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٨؛ ودعائم الإسلام ٢/ ٢٠٨، كتاب النكاح، الفصل ٤، الحديث ٧٦٠، و فيها: «فلم يبال».

٤ـ الوسائل ١٢/ ٢٣٢، الباب ١٠٠ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١.

الخمر والميسر ويصدّكم عـن ذكر الله وعن الصلاة﴾ [١]. فلا دلالة فيها على حرمة مطلق اللهو.

ومنها: رواية الفضل بن شاذان المرويّة عن العيون، وهي حسنة أو صحيحة ببعض طرقها، وفيها في عدّ الكبائر: «والاشتغال بالملاهي» [٢].

وفيه أنّ الظـاهر منها آلات اللهـو لامطلق الملهيات. إلى غير ذلك ممّا هي دونها في الدلالة.

فتحصّل مـن جميع ذلك عـدم قيام دليل على حرمـة مطلق اللهـو ولا على مطلق الأصوات اللهوية.

نعم، الأحوط الاجتناب عـن بعض صنوف الأصوات اللهويّة كـالتصانيف الرائجـة بألحان أهل الفسوق، لاحتمال مسـاواتها مع الغناء في دخولها في البـاطل الّـذي ورد فيه: «إذا ميّز الله بين الحقّ والبـاطل فـأين يكـون الغناء» في صحيحـة الريان بن الصلت [٣].

واحتمال إلغاء الخصوصيّة من الغناء وإلحاقها به ودخولها في الّتي تصدّ عن ذكر الله وألهت عنه، وإن كان للمناقشة فيها مجال. والله العالم بالحال.

١ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٩١.

٢ـ عيـون أخبار الرضا ٢/ ١٢٧، البـاب ٣٥، ما كتبه الـرضا ـ عليه السلام ـ للمأمـون في محض الإسلام وشرائع الدين؛ والوسائل ١١/ ٢٦٠، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس...، الحديث ٣٣. والرواية صحيحة بطريق عبد الواحد محمـد بن عبدوس عن علي بن محمد بن قتيبة عن الفضل بن شاذان، لأنّ الصدوق ـ رحمه الله ـ قال في العيون ٢/ ١٢٧: «وحـديث عبد الواحد محمـد بن عبدوس ـ رضي الله عنه ـ عندي أصحّ». وسيأتي الكلام فيه مفصّـلاً عن المؤلف ـ قدس سرّه ـ في بحث الكـذب في الجزء الثاني من الكتاب، فراجع.

٣ـ الوسائل ١٢/ ٢٢٧، كتاب التجارة، الباب ٩٩ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٤.

حرمة الغيبة
وأنّها من الكبائر

المسألة الثالثة: الغيبة حرام بالأدلّة الأربعة، والظاهر أنّها من الكبائر.

ويمكن الاستدلال على كونها كبيرة بقوله تعالى: ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحبّ أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه﴾[1].

بناء على أنّ ذيل الآية الكريمة تنبيه على تجسّم عمل المغتاب في الآخرة بصورة أكل لحم ميتة أخيه، وهو إيعاد بالعذاب.

كما تدلّ على أصل تجسّمها الآيات والأخبار الكثيرة، وفي المورد بعض الروايات:

مثل ما عن النبي ﷺ: «إنّه نظر في النار ليلة الإسراء فإذا بقوم يأكلون الجيف، فقال: يا جبرئيل، من هؤلاء؟ قال: هؤلاء الذين يأكلون لحم الناس»[2].

وتشعر به أو تدلّ عليه ما عن جامع الأخبار عن النبيّ ﷺ: «اجتنبوا الغيبة، فإنّها إدام كلاب النار»[3].

١ـ سورة الحجرات (٤٩)، الآية ١٢.

٢ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٢٥، كتاب الحج، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤٣.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣١؛ وجامع الأخبار: ١٧٢.

وبناء على أنّه تعرف الكبيرة بإيعاد الله العذاب عليها ولو لم يكن إيعاداً بالنار صريحاً، كما يظهر من صحيحة عبد العظيم الحسني المفصّلة الّتي فيها كثير من الكبائر.[1]

أو كان المراد من ذيلها التنزيل الحكمي، بمعنى أنّ الغيبة بمنزلة أكل لحم ميتة الأخ في الحكم، بناء على أنّ أكل الميتة من الكبائر، كما تدلّ عليه حسنة الفضل بن شاذان عن الرضا ـ عليه السلام ـ في كتابه إلى المأمون، وفيها عدّ أكل الميتة من الكبائر[2]، ومعلوم أنّ ميتة الآدمي إمّا داخلة في إطلاقها، أو أكلها أعظم من ميتة غيرها.

ويدلّ على هذا الاحتمال بعض الروايات:

مثل ما عن تفسير الإمام العسكري ـ عليه السلام ـ: «إعلموا أنّ غيبتكم لأخيكم المؤمن من شيعة آل محمّد ﷺ أعظم في التحريم من الميتة، قال الله عزّ وجلّ: ﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً...﴾»[3].

والظاهر أنّ قوله: «أعظم في التحريم من الميتة» مبني على ما قلناه من أعظميّة حرمة ميتة الإنسان سيّما الأخ من غيرها في ارتكاز المتشرّعة.

وإن أمكنت المناقشة في الاستدلال بالآية على كونها كبيرةً بل على أصل تحريمها بأنّ من المحتمل أن يكون المراد بذيلها تنظير الغيبة والتفكّه بأعراض الناس بأكل لحم ميتة الأخ في تنفّر الطباع السليمة عنه و انتقاص أعراضهم كأكل لحومهم، فيكون إرشاداً إلى حكم العقل، فلاتدلّ على التحريم فضلاً عن كونها

١ـ الوسائل ١١/ ٢٥٢ ،كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس...، الحديث ٢.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣٣.

٣ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١١٣، كتاب الحج، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١؛ وتفسير الإمام العسكري: ٥٨٦.

كبيرة.

وتدل على هذا الاحتمال، أي كونه تنظيراً وتشبيهاً موضوعاً، جملة من الروايات:

كما في مجمع البيان في شأن نزول الآية، قال: نزلت في رجلين من أصحاب رسول الله ﷺ اغتابا رفيقهما وهو سلمان، إلى أن قال: فقال لهما: «مالي أرى خضرة اللحم في أفواهكما»؟ قالا: يا رسول الله، ماتناولنا يومنا هذا لحماً. قال: «ظللتم تأكلون لحم سلمان وأسامة»[1].

وعن جامع الأخبار قال ﷺ: «كذب من زعم أنّه ولد من حلال وهو يأكل لحوم الناس بالغيبة»[2].

وعن القطب الراوندي مرّ رسول الله ﷺ بناس من أصحابه فقال لهم: «تخلّلوا» فقالوا: ما أكلنا لحماً، فقال: «بلى مرّ بكم فلان فوقعتم فيه»[3].

وعن العيون ومعاني الأخبار بإسناده عن الرضا ـ عليه السلام ـ، عن أبيه، عن الصادق ـ عليه السلام ـ قال: «إنّ الله يبغض البيت اللحم» إلى أن قال: «إنّما البيت اللحم البيت الّذي تؤكل فيه لحوم النّاس بالغيبة»[4].

ولايبعد أن يكون الاحتمال الأخير أقرب إلى فهم العرف وإن كان إنكار دلالتها على أصل التحريم مكابرة، فدلالتها على الحرمة غير قابلة للإنكار

١ـ مجمع البيان ١٠ـ٩/ ٢٠٣.

٢ـ جامع الأخبار: ١٧٢، الفصل التاسع والمائة؛ والمستدرك ٩/ ١٢١، كتاب الحجّ، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣١.

٣ـ المستدرك ٩/ ١٢٦، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥٢.

٤ـ عيون أخبار الرضا ١/ ٣١٤، الحديث ٨٧؛ ومعاني الأخبار: ٣٨٨، الحديث ٢٤؛ والوسائل ٨/ ٦٠١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٧.

لظهورها وسياقها وعدم فهم مجرّد الإرشاد منها.

نعم، لاتدلّ على كونها كبيرة لما قلناه من أقربية الاحتمال الأخير، ولاأقلّ في عدم ظهورها في أحد الأوّلين.

ويمكن الاستدلال على كونها كبيرة بقوله تعالى: ﴿إنّ الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم﴾[1].

إمّا بدعوى أنّ الغيبة ملازمة لحبّ شيوعها، تأمّل.

أو بدعوى أنّ المراد من حبّ شيوعها ولو بملاحظة ورود الآية في ذيل قضية الإفك[2]، هو نفس إشاعتها، أو يقال: إنّ حبّ شيوعها إذا كان كذلك فنفس الإشاعة أولى به.

وبدعوى أنّ المراد بتشييع الفاحشة إظهارها و إفشاؤها.

واحتمال أن يكون المراد به حبّ شيوع نفس الفاحشة والمعصية بين المسلمين[3]. بعيد عن ظاهر اللفظ و سياق الآية.

و إن كان الاستدلال بنفس الآية للمدّعى لايخلو من تكلّف وتعسّف، فالأولى الاستدلال بها بضميمة بعض الروايات:

كمرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الّذين قال الله عزّ وجلّ: ﴿إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الّذين آمنوا لهم عذاب أليم﴾»[4].

١ـ سورة النور(٢٤)، الآية ١٩.

٢ـ راجع تفسير القمي ٢/ ٩٩، في ذيل الآية ١١ من سورة النور.

٣ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي: ١٠٤، في حرمة الغيبة.

٤ـ الوسائل ٨/ ٥٩٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

ومرسلاته بحكم الصّحاح، لكـن في محكي أمالي الصدوق روايتها عن ابن أبي عمير، عن محمّد بن حمران، عنه ـ عليه السلام ـ [١].

وهو إمّا النهدي [٢] الثقة، وهو الأقرب بناء على أنّ ابن أبي عمير لايرسل إلاّ عن ثقة، والظاهر أنّهاعين المرسلة.

أو من آل أعين، وهـو حسن لو لم يكـن ثقة بـاعتبار عـدّه ابن أبي عمير في محكي الأمالي بسند صحيح من مشايخه مع أبان بن عثمان وهشام بن سالم [٣].

بل يمكـن الاستشهـاد على وثـاقتـه بإرسـال ابـن أبي عمير عنـه على هـذا الاحتمال.

لكن يحتمل أن يكون إرساله عن هشام كما في الـرواية الآتية ولابأس به بعد وثاقة هشام [٤].

وكيف كـان، فالـرواية صحيحـة دالّة على أنّ مطلـق الغيبة داخل في الآيـة الكريمة، فتـدلّ على أنّ المراد بالآية ليس الحبّ فقط ولاالشيـاع بمعناه المعروف، بل مطلق الإظهار وكشف الستر.

ولو كان المراد به الإلحاق الحكمي بلسان الإلحاق الموضوعي كما سنشير إليه في استماع الغيبة فلايضرّ بالاستدلال على المطلوب.

وكما في تفسير البرهان عن تفسير عليّ بـن إبراهيم، قال: حـدّثني أبي، عن ابن أبي عمير، عن هشـام، عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «من قال في مؤمن ما

١ـ أمالي الصدوق/ ٢٧٦، المجلس الرابع والخمسون، الحديث ١٦. والحاكي هو تنقيح المقال٣/ ١١٠.

٢ـ تنقيح المقال٣/ ١١٠.

٣ـ راجع تنقيح المقال٣/ ١١٠. وفيـه: والمتحصّل من ذلـك كلّه كـونه من الحسـان أقلاً...؛ وأمـالي الصدوق:١٥، المجلس الثاني، الحديث ٢.

٤ـ راجع تنقيح المقال ٣/ ٣٠١.

رأت عيناه وسمعت أذناه كان من الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الّذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة»[1].

وفي مجمع البحرين: وروي فيما صحّ عن هشام عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ[2].

وعليه فلا شبهة في كونها من الكبائر ولو فسّرت بما أوعد الله تعالى عليه النار.

ويمكن الاستدلال على كونها كبيرة بالأخبار الكثيرة البالغة حدّ التواتر إجمالاً المشتملة على الإيعاد على النار والعذاب من رسول الله ﷺ والأئمة الطاهرين ـ عليهم السلام ـ[3].

بناء على أنّ إيعادهم عن رسول الله ﷺ كما دلّت عليه الروايات بل هو من الواضحات.

وبناء على أنّ إيعاد رسول الله ﷺ بالعذاب والنار يكشف عن كون المعصية كبيرة، كما يظهر من صحيحة عبد العظيم الحسني، حيث استدلّ أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ فيها على كون ترك الصلاة متعمّداً كبيرة بقول رسول الله ﷺ: «من ترك الصلاة متعمّداً من غير علّة فقد برئ من ذمّة الله و ذمّة رسوله» .[4]

١ـ البرهان في تفسير القرآن ٣/ ١٢٨، الحديث ٥؛ وتفسير القمي ٢/ ١٠٠.

٢ـ مجمع البحرين ٤/ ٣٥٥، في لغة شيع.

٣ـ الوسائل ٨/ ٥٩٦، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة؛ والمستدرك ٩/ ١١٣، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة.

٤ـ الوسائل ١١/ ٢٥٢، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد النفس...، الحديث ٢؛ والكافي ٢/ ٢٨٥، كتاب الإيمان والكفر، باب الكبائر، الحديث ٢٤؛ والفقيه ٣/ ٥٦٣، باب معرفة الكبائر، وليس في الحديث في هذه المصادر «من غير علّة».

فالخدشة في كونها كبيرة في غير محلّها.

وما في رواية ضعيفة عن جابر قال: كنّا مع رسول الله ﷺ في مسير فأتى على قبرين يعذّب صاحبهما فقال: «إنّهما لا يعذّبان في كبيرة، أمّا أحدهما فكان يغتاب الناس...»[1] غير صالحة لمعارضة ما تقدّم.

كما أنّ ما عن الصدوق وغيره بل عن الأصحاب كما في مجمع البيان وعن الحلي أنّ الذنوب كلّها كبيرة وإنّما الصغر والكبر بالإضافة[2]، كأنّه في غير محلّه، لمخالفته للاعتبار والعقل والكتاب والروايات، بل ما نسب إلى الأصحاب غير ثابت.

نعم، للكبائر مراتب كما تشهد به الكتاب والسنّة والعقل، وليس المقام محلّ تحقيق المسألة والعهدة على محلّه.

اختصاص الحرمة بغيبة المؤمن

ثمّ إنّ الظاهر اختصاص الحرمة بغيبة المؤمن، فيجوز اغتياب المخالف إلاّ أن تقتضي التقية أو غيرها لزوم الكفّ عنها.

وذلك لا لما أصرّ عليه المحدّث البحراني بأنّهم كفّار ومشركون[3]، اغتراراً

١ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٢٠، كتاب الحجّ، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٦؛ ومجموعة ورّام: ١٢٤، باب الغيبة. والرواية ضعيفة لإرسالها.

٢ـ مستند الشيعة ٢/ ٦٣٠، كتاب القضاء والشهادات، في تقسيم الذنوب إلى الكبائر والصغائر؛ ومجمع البيان ٣/ ٦١، في تفسير سورة النساء، الآية ٣١؛ والسرائر ٢/ ١١٨، كتاب الشهادات، في اشتراط العدالة في الشاهد.

٣ـ الحدائق الناضرة ١٨/ ١٤٨، كتاب التجارة، هجاء المؤمن و غيبته؛ وأيضاً ٥/ ١٧٥، كتاب الطهارة، في حكم المخالفين.

بظواهر الأخبار، وقد استقصينا البحث معه في كتاب الطهارة عند القول بنجاسة المخالف[1] وقلنا: إنّ الإسلام ليس إلاّ الشهادة بأن لاإله إلاّ الله وأنّ محمّداً رسول الله ﷺ، وذكرنا الوجه في الأخبار الكثيرة الدالّة على أنّهم كفّار أو مشركون، بل لقصور أدلّة حرمة الغيبة عن إثباتها بالنسبة إليهم:

أمّا مثل الآيتين المتقدّمتين فلأنّ الحكم فيهما معلّق على المؤمنين والخطاب متوجّه إليهم.

وتوهّم أنّ اختلاف الإيمان والإسلام اصطلاح حادث في عصر الأئمة ـ عليهم السلام ـ دون زمان نزول الآية الكريمة [2]، فاسد جدّاً.

أمّا أوّلاً فلأنّ الأئمّة لايقولون بما لا يقول به الله تعالى و رسوله ﷺ كما هو من أصول المذهب وتدلّ عليه الروايات، فلايكون الإيمان عند الله ـ تعالى ـ و رسوله ﷺ غير ما عند الأئمّة ـ عليهم السلام ـ.

وأمّا ثانياً فلأنّ الإيمان كان قبل نصب رسول الله ﷺ عليّاً ـ عليه السلام ـ للولاية عبارة عن التصديق بالله ورسوله، ولم يكن قبل نصبه، أو قبل وفاته على احتمال، مورداً لتكليف الناس ومن الأركان المتوقّف على الاعتقاد بها الإيمان، لعدم الموضوع له، وأمّا بعد نصبه، أو بعد وفاته ﷺ صارت الولاية والإمامة من أركانه.

فقوله تعالى: ﴿إنّما المؤمنون إخوة﴾ [3] هو جعل الأخوة بين المؤمنين الواقعيين، غاية الأمر أنّ في زمان رسول الله ﷺ كان غير المنافق مؤمناً واقعاً، لإيمانه بالله ورسوله ﷺ وبعد ذلك كان المؤمن الواقعي من قبل الولاية وصدقها أيضاً.

١ـ راجع كتاب الطهارة للمؤلّف ـ قدّه ـ ٣/ ٣١٦، (طبعة أخرى: ٢٤٠) في بيان مفهوم الكفر.

٢ـ راجع حاشية المكاسب، للفاضل الإيرواني: ٣٢ في حرمة الغيبة.

٣ـ سورة الحجرات (٤٩)، الآية ١٠.

فيكون خطاب يا أيها المؤمنون متوجّهاً إلى المؤمنين الواقعين وإن اختلفت أركانه بحسب الأزمان، من غير أن يكون الخطاب من أوّل الأمر متوجّهاً إلى الشيعة حتّى يستبعد سيّما إذا كان المراد بالمؤمن الشيعة الإمامية الاثني عشرية.

وأمّا الأخبار فما اشتملت على المؤمن فكذلك.

وما اشتملت على الأخ لاتشملهم أيضاً لعدم الأخوّة بيننا و بينهم بعد وجوب البراءة عنهم وعن مذهبهم وعن أئمّتهم، كما تدلّ عليه الأخبار واقتضته أصول المذهب[1].

وما اشتملت على المسلم فالغالب منها مشتمل على ما يوجبه ظاهراً في المؤمن:

كرواية سليمان بن خالد عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: «قال رسول الله ﷺ المؤمن من ائتمنه المؤمنون على أنفسهم وأموالهم، والمسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه، والمهاجر من هجر السيئات وترك ما حرّم الله، والمؤمن حرام على المؤمن أن يظلمه أو يخذله أو يغتابه أو يدفعه دفعة»[2].

ورواية الحرث بن المغيرة، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «المسلم أخو المسلم هو عينه ومرآته ودليله، لا يخونه ولايخدعه ولايظلمه ولايكذبه ولايغتابه»[3].

ورواية أبي ذر عن النبيّ ﷺ في وصيته له، وفيها قال: «يا أباذر، سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر، وأكل لحمه من معاصي الله، وحرمة ماله كحرمة دمه».

١ـ راجع الوسائل ٨/ ٥٩٦، كتاب الحجّ، الباب١٥٢ من أبواب أحكام العشرة؛ والمستدرك٩/ ١١٣، كتاب الحجّ، الباب١٣٢ من أبواب أحكام العشرة.

٢ـ الوسائل٨/ ٥٩٧، كتاب الحج، الباب١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث٣.

قلت: يا رسول الله وما الغيبة؟ قال: «ذكرك أخاك بما يكره»[١].

ويمكن أن يقال: إنّ هذه الرواية كرواية عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «الغيبة أن تقول في أخيك ما قد ستره الله عليه»[٢] وغيرهما ممّا فسّرت الغيبة، حاكمة على سائر الروايات، فإنّها في مقام تفسيرها اعتبرت الأخوّة فيها، فغيرنا ليسوا بإخواننا وإن كانوا مسلمين، فتكون تلك الروايات مفسّرة للمسلم المأخوذ في سائرها بأنّ حرمة الغيبة مخصوصة بمسلم له أخوّة إسلاميّة وإيمانيّة مع الآخر.

ومنه يظهر الكلام في رواية المناهي وغيرها.

والإنصاف أنّ الناظر في الروايات لاينبغي أن يرتاب في قصورها عن إثبات حرمة غيبتهم، بل لاينبغي أن يرتاب في أنّ الظاهر من مجموعها اختصاصها بغيبة المؤمن الموالي لأئمّة الحقّ ـ عليهم السلام ـ.

مضافاً إلى أنّه لو سلّم إطلاق بعضها وغضّ النظر عن تحكيم الروايات الّتي في مقام التحديد عليها، فلاشبهة في عدم احترامهم بل هو من ضروريّ المذهب كما قال المحقّقون[٣].

بل الناظر في الأخبار الكثيرة في الأبواب المتفرّقة لايرتاب في جواز هتكهم والوقيعة فيهم، بل الأئمّة المعصومون أكثروا في الطعن واللعن عليهم وذكر مساوئهم[٤].

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٩.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢٢.

٣ـ راجع الجواهر ٢٢/ ٦٢، كتاب التجارة، جواز غيبة المخالف.

٤ـ راجع الكافي ١/ ٤٣٦، كتاب الحجة، باب فيه نتف وجوامع من الروايات في الولاية.

فعن أبي حمزة عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: «قلت له: إنّ بعض أصحابنا يفترون ويقذفون من خالفهم، فقال: الكفّ عنهم أجمل، ثم قال: يا أبا حمزة، إنّ الناس كلّهم أولاد بغاة ما خلا شيعتنا...»[١].

والظاهر منها جواز الافتراء والقذف عليهم لكن الكفّ أحسن وأجمل، لكنّه مشكل إلاّ في بعض الأحيان، مع أنّ السيرة أيضاً قائمة على غيبتهم، فنعم ما قال المحقّق صاحب الجواهر: إنّ طول الكلام في ذلك كما فعله في الحدائق من تضييع العمر في الواضحات[٢].

حرمة غيبة الصبيّ المميّز

ثمّ إنّ الظاهر دخول الصبي المميّز المدرك للحسن والقبح المتأثّر عن ذكر معايبه فيها، لإطلاق بعض الأدلّة وصدق الأخ عليه وكذا المؤمن والمسلم بعد كونه معتقداً بما اعتقد به المسلمون كما هو الغالب في المميّز المسلم.

مع اندراجه في الموضوع لو شكّ في الصدق بالآية الكريمة، قال تعالى: ﴿يسئلونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير و إن تخالطوهم فإخوانكم﴾[٣].

مع أنّ الشك في غير محلّه والآية نزلت على طبق العرف واللغة وليس فيها تنزيل وتأويل.

نعم، الأدلّة منصرفة عن غير المميّز وعن المجنون، والله العالم.

١ـ الوسائل١١/ ٣٣١، كتاب الحجّ، الباب ٧٣من أبواب جهاد النفس...، الحديث ٣؛ والكافي ٨/ ٢٨٥، الحديث ٤٣١، مع اختلاف يسير.

٢ـ الجواهر٢٢/ ٦٣، كتاب التجارة، في جواز غيبة المخالف.

٣ـ سورة البقرة(٢)، الآية ٢٢٠.

وينبغي التنبيه على أمور :

تعريف الغيبة

الأمر الأوّل: قد عرّفت الغيبة بتعاريف في كتب اللغة، والفقه وفي الأخبار.

ففي الصحاح: «اغتابه اغتياباً: إذا وقع فيه، والاسم: الغيبة، وهو أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه، فإن كان صدقاً سمّي غيبة، وإن كان كذباً سمّي بهتاناً»[١]. ونحوه في مجمع البحرين[٢].

وفي القاموس: «وغابه: عابه وذكره بما فيه من السوء كاغتابه، و الغيبة فِعلة منه تكون حسنة أو قبيحة»[٣].

وفي المنجد: «غابه غيبة واغتابه اغتياباً: عابه وذكره بما فيه من السوء»[٤].

وعن المصباح: « اغتابه: إذا ذكره بما يكرهه من العيوب وهو حقّ.والاسم: الغيبة، فإن كان باطلاً فهو الغيبة في بهت»[٥].

وعن النهاية: «هو أن يُذْكَر الإنسان في غيبته بسوء ممّا يكون فيه». [٦]

وفي منتهى الإرب ما ترجمته: «الغيبة: ذكر السوء خلف شخص وهي اسم

١ـ الصحاح١/ ١٩٦.

٢ـ مجمع البحرين٢/ ١٣٥.

٣ـ القاموس١/ ١١٦.

٤ـ المنجد: ٥٦٣.

٥ـ المصباح المنير٢ ـ١/ ٤٥٨.

٦ـ النهاية لابن الأثير٣/ ٣٩٩. وفيه: «...يذكر الإنسان في غيبته بسوء وإن كان فيه» بدل «...يذكر الإنسان في غيبته بسوء ممّا يكون فيه».

الاغتياب إن كان صدقاً، وإن كان كذباً سمّي بهتاناً». [١]

وقريب منه في معيار اللغة، وفيه: «وعن بعضهم اغتابه: ذكره في غيابه بما فيه من حسن أو عيب». [٢]

وفي مجمع البيان: «الغيبة: ذكر العيب بظهر الغيب على وجه تمنع الحكمة». [٣]

هذه نبذة من كلمات اللغويّين، فقد ترى عدم توافقها واختلافها في جهات لاداعي في الخوض فيها.

وقال الشهيد الثاني في رسالته: «وأمّا بحسب الاصطلاح فلها تعريفان: أحدهما المشهور، وهو ذكر الإنسان حال غيبته بما يكره نسبته إليه ممّا يعدّ نقصاناً في العرف بقصد الانتقاص والذمّ، والثاني التنبيه على ما يكره نسبته إليه...». [٤] انتهى.

وعن جامع المقاصد: «أنّ حدّ الغيبة على ما في الأخبار أن يقول في أخيه ما يكرهه لو سمعه ممّا فيه». [٥]

وعن النراقي الأوّل في جامع السعادات: «الغيبة وهي أن يذكر الغير بما يكرهه لو بلغه». [٦] وعن أربعين البهائي: «قد عرّفت الغيبة بأنّها التنبيه حال غيبة الإنسان المعيّن أو بحكمه على ما يكره نسبته إليه ممّا هو حاصل فيه ويعدّ نقصاناً

١ـ منتهى الإرب ٣/ ٩٣٧.

٢ـ معيار اللغة ١/ ١٢٧.

٣ـ مجمع البيان ١٠ ـ ٩/ ٢٠٥، في تفسير الآية ١٠ من سورة الحجرات.

٤ـ كشف الريبة عن أحكام الغيبة: ٥١، في تعريف الغيبة.

٥ـ جامع المقاصد ٤/ ٢٧، كتاب المتاجر، في الغيبة.

٦ـ جامع السعادات ٢/ ٢٩٣، في ذكر رذيلة الغيبة....

بحسب العرف، قولاً أو إشارة أو كناية، تعريضاً أو تصريحاً». انتهى[1] .

وفي المستند: «هي أن يذكر الإنسان من خلفه بما فيه من السوء، فلو لم يكن من خلفه لم يكن غيبة»[2].

وحكى الشيخ عن بعض من قارب عصره وهو النراقي الأوّل ظاهراً: «أنّ الإجماع والأخبار متطابقان على أن حقيقة الغيبة أن يذكر الغير بما يكرهه لو سمعه»[3].

وأنت خبير بأنّ تلك التعاريف أيضاً مختلفة لاترجع إلى أمر واحد.

والظاهر أنّ كلمات الفقهاء بل اللغويّين غالباً مشوبة بمضامين الأخبار و مستفادة منها.

ويشهد له ما في المجمع ، فإنّه بعد تعريفه بما في الصحاح قال: «وتصديق ذلك ما روي عن النبي ﷺ»، ثم حكى قوله: «أتدرون ما الغيبة ... »[4].

فيشكل الاستناد إليها في تشخيص اللغة والعرف الساذج، مع أنّ اختلافها بما ترى يمنع عن الاستناد إلى شيء منها.

فالأولى عطف النظر إلى ما يستفاد من أدلّة الباب من تشخيص القيود المعتبرة في الموضوع المورد لتعلّق الحرمة عليه، أو ما يمكن الاستناد إليه من فهم العرف والعقلاء في مفهومها.

ولاشبهة في أنّ بعض القيود المأخوذة في الأخبار شرعية كاعتبار الأخوّة

١ـ كتاب الأربعين :١٣٣، في ذيل الحديث الثلاثين.

٢ـ مستند الشيعة٢/ ٣٤٦، كتاب مطلق الكسب والاقتناء، في حرمة الغيبة.

٣ـ كتاب المكاسب للشيخ الأعظم الأنصاري:٤١، المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع في حرمة الغيبة؛ وجامع السعادات ٢/ ٢٩٥، في حرمة الغيبة.

٤ـ مجمع البحرين٢/ ١٣٦.

الإيمانيّة بين المغتابين، كما هو المذكور في جميع الروايات الّتي بصدد بيان حدّها وحقيقتها.

وتحتمل شرعيّة بعض آخر أيضاً كاعتبار تحقّق العيب فيه مقابل البهتان.

فإنّ الظاهر عدم اعتباره في معناه اللغوي والعرفي كما هو ظاهر كلام المصباح حيث قال: «وإن كان باطلاً فهو الغيبة في بهت»، وظاهر كلام الطبرسي المتقدّم، والتعريف المحكي عن الشهيد الّذي نسبه إلى المشهور وكذا تعريفه الآخر، والظاهر منه حصر معنى الغيبة لدى الفقهاء بهما وأنّ عدم هذا القيد مفروغ عنه لديهم بل لدى غيرهم، وظاهر معقد الإجماع المتقدّم، وظاهر عنوان الوسائل، حيث قال: «باب تحريم اغتياب المؤمن ولو كان صدقاً»[1].

بل لعلّه ظاهر جملة من كلمات اللغويّين مثل الجوهري والطريحي، فإنّ قوله: «والاسم الغيبة وهو أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه» ظاهر في كونه بصدد بيان ماهيّة الغيبة، فبعد بيان ماهيّتها بذلك و بقوله قبله: «اغتابه اغتياباً: إذا وقع فيه» قسّمها إلى قسمين: قسم يقال له الغيبة، وقسم يقال له البهتان، فالمقسم غيبة، والقسم كذلك.

فالغيبة على ما هو ظاهر كلامه وكلام من عبّر بمثله لها معنى عامّ مشترك بين البهتان والغيبة بالمعنى الخاصّ فيرجع كلامهم إلى كلام صاحب المصباح الّذي كالصريح في ذلك، بل يمكن الاستظهار من كلام الجماعة أنّ هذا التقسيم للغيبة أمر حادث اصطلاحي، فلو نوقش في الظهور فلاأقل من الاحتمال القريب.

١ـ الوسائل٨/ ٥٩٦، كتاب الحج، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة.

وما ذكرناه محتمل القاموس أيضاً، حيث كان من دأبه ذكر المعاني المتعدّدة لشيء متعاقباً، فقوله: «غابه: عابه وذكره بمافيه»، لايبعد أن يكون من قبيل تعداد المعاني لا العطف التفسيري.

نعم، ظاهر المنجد أنّ العطف تفسيريّ لعدم جعل علامة التعداد بينهما.

و ما ذكرناه هو الظاهر من شأن نزول﴿لايغتب بعضكم بعضاً ... ﴾ على ما في مجمع البيان:

قال: «وقوله: ﴿لايغتب بعضكم بعضاً ... ﴾ نزل في رجلين من أصحاب رسول الله ﷺ اغتابا رفيقهما، وهو سلمان بعثاه إلى رسول الله ﷺ ليأتي لهما بطعام، فبعثه إلى أسامة بن زيد خازن رسول الله ﷺ على رحله، فقال: ما عندي شيء فعاد إليهما فقالا: بخل أسامة، وقالا لسلمان: لو بعثناه إلى بئر سميحة لغار ماؤها، ثم انطلقا يتجسّسان عند أسامة ما أمر لهما به رسول الله ﷺ فقال لهما: «مالي أرى خضرة اللحم في أفواهكما؟» قالا: يا رسول الله، ما تناولنا يومنا هذا لحماً، قال: «ظللتم تأكلون لحم سلمان وأسامة» فنزلت الآية». [1] انتهى.

ومعلوم أنّ سلمان وأسامة لم يكونا على ما وصفاهما، فقد نزلت الآية حسب هذا النقل في مورد التهمة.

وظاهر الطبرسي الجزم بكون النزول لذلك، ولا يخلو هذا النحو من الإرسال من مثله من نحو اعتبار.

وهو مقتضى إطلاق صحيحة هشام[2]. ومرسلة ابن أبي عمير عن

١ـ مجمع البيان ١٠ ـ ٩/ ٢٠٣، في ذيل الآية ١٠ من سورة الحجرات.

٢ـ البرهان في تفسير القرآن ٣/ ١٢٨، الحديث ٥.

أبي عبدالله ـ عليه السلام ـ: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الّذين قال الله...»[١].

فإنّ إطلاق «ما سمعته أذناه» يشمل غير الموافق للواقع.

كما أنّ الآية الكريمة واردة في قضية الإفك ومربوطة بها، فراجع الكتاب العزيز وإن كان إطلاقها يشمل البهت وغيره.

وهو الظاهر من بعض الروايات، مثل ما عن المجالس بسنده عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، وفيها: «ولقد حدّثني أبي، عن أبيه، عن آبائه، عن رسول الله ﷺ قال: من اغتاب مؤمناً بما فيه لم يجمع الله بينهما في الجنّة أبداً، ومن اغتاب مؤمناً بما ليس فيه فقد انقطعت العصمة بينهما وكان المغتاب في النار خالداً فيها وبئس المصير»[٢].

ورواية داود بن سرحان الّتي لايبعد الاعتماد عليها، قال: «سألت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ عن الغيبة، قال: هو أن تقول لأخيك في دينه مالم يفعل وتبثّ عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ»[٣].

بناء على أنّ المراد من صدرها أن تنسب إليه ما لم يفعل ممّا كان مقتضى الديانة تركه، كأن يقول: ظلم فلان، مع أنّه لم يفعل ذلك، كما هو ظاهره.

والرواية المحكيّة عن جامع الأخبار عن سعيد بن جبير، وفيها: «من اغتاب مؤمناً بما فيه»[٤]. ثمّ ساق كما في رواية المجالس المتقدّمة آنفاً.

١ـ الوسائل ٨/ ٥٩٨، كتاب الحج، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢٠؛ ومجالس ابن الشيخ: ٦٣، المجلس ٢٢.

٣ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٤ـ جامع الأخبار: ١٧١، الفصل التاسع والمائة؛ والمستدرك ٩/ ١٢٢، كتاب الحج، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣٦.

وعن مكارم الأخلاق في رواية قلت: يا رسـول الله، وما الغيبة؟ قال: «ذكرك أخاك بما يكره»[1].

وعن سنن البيهقـي عن أبي هريـرة عن النبيّ ﷺ قال:«أتدرون ما الغيبة؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: ذكرك أخاك بما يكره» [2]. فإنّ مقتضى كونه في مقام التحديد أن يكون مطلق ذكر الأخ با لمكروه غيبة، كان فيه أم لا.

نعم، هنا روايـات لعلّها صـارت منشأ تـوهّم اعتبار هـذا القيد حتّـى عند بعض أهل اللغة:

منها: روايـة مجالس الشيخ و أخبـاره، عن أبي ذر في وصيّـة لـه: «وفيها: يـا أباذر، سبـاب المسلم فسوق» إلى أن قـال: قلت: يا رسـول الله، وما الغيبـة؟ قال: «ذكرك أخـاك بما يكره». قلت: يا رسـول الله ، فإن كان فيه الّـذي يذكر بـه؟ قال: «اعلـم أنّك إذا ذكرته بما فيه فقد اغتبته، وإذا ذكرته بما ليس فيه فقد بهتّه»[3].

بدعوى أنّ مقتضى المقابلة بينهما أن يكونا عنوانين متباينين.

وفيه أنّ مقتضى جـوابه عن السؤال عن مـاهيّة الغيبة بأنّها ذكرك أخاك بما يكره في مقام التحديد أنّ ماهيّتها عبارة عمّا ذكر، كان فيه أم لا، وكان سكوته عن ذكر القيد دليلاً على عدم دخالته فيها، وكان عند أبي ذر أيضاً مفروغاً عنه أنّ ذكره بما ليس فيه غيبة، وإنّما سئل عن القسم الآخر هل هو غيبة أو لا، وهو شاهد على أنّ ذكر ما لايكون فيه داخل فيها عرفاً، بل يكون دخوله أظهر ولم يحتج إلى السؤال،

١ـ مكـارم الأخلاق للطبرسي: ٤٧٠، في وصايـا النبيّ ﷺ لأبي ذرّ؛ ومستنـد الشيعة ٢/ ٣٤٦، كتـاب مطلق الكسب و الاقتناء ، في حرمة الغيبة.

٢ـ سنن البيهقي ١٠/ ٢٤٧، كتاب الشهادات، باب... من أكثر النميمة أو الغيـة.

٣ـ الـوسائل ٨/ ٥٩٨، كتـاب الحج، الباب ١٥٢ من أبـواب أحكام العشرة، الحديث ٩؛ والمجـالس والأخبار: ٣٤١.

فحينئذ لايبقى ظهور لذيلها في مقابلها تقابل التباين لو سلّم ظهوره في نفسه، بل الظاهر من الصدر والذيل أنّ ماهيّة الغيبة مطلق ذكر السوء، وإذا لم يكن فيه يكون مع ذلك بهتاناً، فيرجع إلى قول صاحب المصباح: «فإن كان باطلاً فهو الغيبة في بهت».

وإن شئت قلت: إنّ ظهور التحديد في الإطلاق أقوى من ظهور التقابل في كونه على نحو التباين، مع أنّه ليس بظهور بل إشعار لولا الاحتفاف بما ذكر.

ومنها: رواية عبد الرحمن بن سيّابة، والسند إليه صحيح وهو لايخلو من مدح وحسن[1].

قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا الأمر الظاهر مثل الحدّة والعجلة فلا، والبهتان أن تقول فيه ما ليس فيه».[2]

وفيه ـ مضافاً إلى احتمال أن تكون هي عين روايته الأخرى عنه ـ عليه السلام ـ، قال: «إنّ من الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وإنّ من البهتان أن تقول في أخيك ماليس فيه»[3]، الظاهرة في أنّ التعريف لقسم منهما ولهما قسم أو أقسام أخر فتشعر أو تدلّ على أعمّيّتهما ـ أنّ الظاهر منها أنّه بصدد بيان أمر آخر و هو اعتبار كون ما يكره ممّا ستره الله عليه مقابل الأمر الظاهر كالحدّة، لابصدد بيان ماهيّة الغيبة مطلقاً، ومعه لايستفاد منها اعتبار كونه فيه، وذكر البهتان بما ذكر لايدلّ على مقابلتهما بنحو التباين بل يصحّ ذلك ولو لاشتماله على زيادة هي الافتراء.

١ـ راجع تنقيح المقال ٢/ ١٤٤.

٢ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

٣ـ الوسائل ٨/ ٦٠٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٤.

النسبة بين الغيبة والبهتان عموم من وجه

بل التحقيق أنّ بين عنواني الغيبة والبهتان عموماً من وجه، فإنّ الغيبة عرفاً ذكر السوء خلف المغتاب، كان فيه أم لا، والبهتان الافتراء عليه، كان حاضراً أم غائباً، فلاتقابل بينهما بالتباين ويصحّ التقابل بينهما لما ذكر.

فلاتدلّ الروايات على أنّ التقابل بالتباين، فلامعارضة بينها وبين ما تقدّمت ممّا هي في مقام تحديد الغيبة كما لايخفى.

وبه يدفع توهّم، عدم إمكان تعلّق حكمين وإرادتين على عنواني الأخصّ والأعمّ. فإنّه على فرض صحّته إنّما هو في الأخصّ المطلق، لامن وجه، بل ولامطلق الأخصّ المطلق، بل فيما إذا أخذ عنوان الأعمّ في الأخصّ كالرقبة والرقبة المؤمنة، لا فيما كانا كذلك بحسب الانطباق.

وبما ذكر يظهرحال غيرها ممّا تشعر بذلك:

كرواية منسوبة إلى يحيى الأزرق وهو مجهول[1]، والرواية ضعيفة وإن كان الراوي عنه أبان وهو من أصحاب الإجماع، لما قرّرناه في محلّه[2] من عدم تصحيح نقل أصحاب الإجماع من بعدهم. نعم، رجّحنا العمل بخصوص مرسلات ابن أبي عمير دون غيره ودون مسنداته.

قال: قال لي أبو الحسن ـ عليه السلام ـ: «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لايعرفه الناس اغتابه، ومن

١ـ راجع تنقيح المقال ٣/ ٣١٢.

٢ـ راجع كتاب الطهارة للمؤلّف ـ قدّس سرّه ـ ١/ ١٨٦ ـ ١٨٧، مباحث النجاسات، في حجية خبر أصحاب الأصول و عدمها.

ذكره بما ليس فيه فقد بهته»[1].

ورواية ابن سنان، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه، وأمّا إذا قلت ما ليس فيه فذلك قول الله عزّ وجلّ: ﴿فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً﴾»[2].

بل مرسلة الحسين بن سعيد عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ أنّه قال: «من قال في مؤمن ما ليس فيه حبسه الله في طينة خبال حتّى يخرج ممّا قال فيه». وقال: «إنّما الغيبة أن تقول في أخيك ما هو فيه ممّا ستره الله عزّ وجلّ، فإذا قلت فيه ما ليس فيه فذلك قول الله عزّ وجلّ في كتابه: ﴿فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً﴾»[3].

فإنّها مع إرسالها محمولة ـ ولو جمعاً بينها وبين ما في مقام التحديد ـ على ما هو صِرف غيبته بلا انطباق عنوان آخر عليه، وأمّا إذا لم يكن فيه فمشمول مع ذلك لقوله تعالى: ﴿احتمل بهتاناً﴾. مضافاً إلى احتمال أن يكون فيها بصدد بيان قسم من الغيبة وهو الّذي ستره الله عليه وكان فيه، لا بصدد بيان ماهيّتها الكليّة.

فالأظهر عدم اعتبار هذا القيد في عنوان الغيبة، فلو كان لعنوانها أثر خاصّ، يترتّب على من اغتاب مؤمناً بما ليس فيه، كما لو قلنا بوجوب الاستحلال منه أو الاستغفار له.

عدم اعتبار كراهة المغتاب في مفهوم الغيبة

والظاهر أنّ اعتبار كراهة المغتاب ـ كما هو ظاهر جملة من كتب اللغة

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، كتاب الحجّ، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٢ـ الوسائل ٨/ ٦٠٢، كتاب الحجّ، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٢؛ والآية من سورة النساء، رقمها ١١٢.

٣ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٢٧، كتاب الحجّ، الباب ١٣٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

كالصحـاح والمصباح ومعيار اللغـة ومجمع البحريـن وجملة من تعاريـف الفقهاء كالتعريفين المتقدّمين عن رسالة الشهيد الثاني والمحكي عن أربعين البهائي وعن جامع المقـاصد قائلاً: «إنّ حقيقة الغيبـة على ما في الأخبار أن تقـول في أخيك ما يكرهـه ممّا هـو فيه» والإجماع المنقـول المتقدّم الّذي حكـاه شيخنا الأنصـاري عن بعض من قـارب عصره ولعلّه أوّل النـراقيين أيضاً[1]ـ من تحلّل الاجتهـاد ودعوى دلالة الروايات عليه، كما صرّح به المحقّق الثاني في عبارته المتقدّمة، وادّعى الشيخ الأنصاري دلالـة جملة من الأخبار عليه، قـال: وعلى هذا التعريف دلّـت جملة من الأخبار، مثل قوله وقد سأله أبوذر عن الغيبة أنّها ذكرك أخاك بما يكرهه، وفي نبوي آخـر قال: أتـدرون مـا الغيبة؟ قـالوا: الله ورسـولـه أعلم. قـال: ذكرك أخـاك بما يكرهه.انتهى.[2]

والأقوى عـدم اعتباره في ماهيّـة الغيبة كما هو ظـاهر القامـوس، ونهاية ابن أثير، ومنتهى الإرب، والمنجد، ومجمع البيان، وعن بعض أهل اللغة، وهو صريح النراقي في المستند.[3]

ولا في مفهومها العـرفي، وهو واضح لصدقها على ذكر السوء و لـو لم يكرهه صاحبه، ولهذا يقال: إنّه غير كاره لاغتيابه أو راض به من غير تأوّل.

ولا بحسب الأخبار، فإنّ مقتضى إطلاقها عدم اعتباره:

كرواية داود بن سرحان[4] و روايتي عبـد الرحمن بن سيّـابة [5] ورواية يحيى

١ـ قد مرّت في الصفحة: ٣٨٣ من الكتاب، فراجع.

٢ـ المكاسب: ٤١، المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع في حرمة الغيبة.

٣ـ راجع مستند الشيعة ٢/ ٣٤٦، كتاب مطلق الكسب...، حرمة الغيبة.

٤ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، كتاب الحجّ، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٥ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢، و ٨/ ٦٠٠ الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٤.

الأزرق[١] وعبد الله ابن سنان[٢] المتقدّمات، وغيرها ممّا في الوسائل[٣] والمستدرك[٤]، بل ومرسلة ابن أبي عمير[٥]، وصحيحة هشام عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الّذين قال الله: ﴿إنّ الذين...﴾»[٦].

بل ورواية عقاب الأعمال، وفيها: «ومن مشى في عيب أخيه وكشف عورته كان أوّل خطوة خطاها وضعها في جهنّم، وكشف الله عورته على رؤوس الخلائق»[٧].

فإنّ الظاهر أنّ المراد بما ذكر فيهما هو الغيبة لاعنوان آخر غيرها كما تمسّك بهما الفقهاء في حرمتها.[٨]

وأمّا النبويّان المتقدّمان في كلام الشيخ، فالنسخ الّتي عندنا من الوسائل[٩] والوافي[١٠] والمستند[١١] حاكيين عن مكارم الأخلاق، وفي مجمع البحرين[١٢]

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٢ـ الوسائل ٨/ ٦٠٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٢.

٣ـ الوسائل ٨/ ٥٩٦ و٦٠٤، البابان ١٥٢ و١٥٤ من أبواب أحكام العشرة.

٤ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١١٣ و١٢٧، البابان ١٣٢ و ١٣٣ من أبواب أحكام العشرة.

٥ـ الوسائل ٨/ ٥٩٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

٦ـ البرهان في تفسير القرآن ٣/ ١٢٨، الحديث ٥.

٧ـ الوسائل ٨/ ٦٠٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢١؛ وثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨٨، في عقاب مجمع عقوبات الأعمال.

٨ـ راجع كشف الريبة: ٧٥؛ ومستند الشيعة ٢/ ٣٤٦؛ والمكاسب لشيخنا الأعظم: ٤٠.

٩ـ الوسائل ٨/ ٥٩٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

١٠ـ كتاب الوافي المجلد ٣، الجزء ١٤، ص ٥٦ من أبواب مواعظ رسول الله ﷺ، في وصايا النبيّ لأبي ذرّ.

١١ـ مستند الشيعة ٢/ ٣٤٦، كتاب مطلق الكسب والاقتناء، في حرمة الغيبة.

١٢ـ مجمع البحرين ٢/ ١٣٥.

وكشف الريبة للشهيد قائلاً: وقد جاء على المشهور قول النبي ﷺ، فساق الحديث [١]، والمحكي عن جامع السعادات للنراقي [٢] وعن سنن البيهقي: «ذكرك أخاك بما يكره» [٣] لا «بما يكرهه»، كما في نقل الشيخ [٤]. ولعلّه رواهما عن الجواهر [٥] وهو من غلط النسخة أو سهو قلمه الشريف، والنسخة الصحيحة مانقلناه.

والمظنون أن يكون لفظة يكره على صيغة المجهول فتساوق مع ما في منتهى الإرب على ما تقدّم. [٦]

ولو قيل باحتمال كونها على صيغة المعلوم محذوفاً مفعولها.

قلنا: مع بعده في الجملة، إنّ غاية الأمر تكون مجملة لاتصلح لتقييد المطلقات المتقدّمة.

واحتمال انصراف الأدلّة عمّا إذا رضي المغتاب أو لم يكرهه سيّما أنّ ترك الغيبة من حقوق الأخوة ومع عدم الكراهة أو الرضا بها يكون بمنزلة الإسقاط، في غاية الوهن والضعف، ضرورة أنّ إفشاء ما ستره الله تعالى على عباده من نحو المعاصي والقبائح والأعراض لايجوز حتّى على الفاعل أو الموصوف إذا أوجب هتكه وهتك عرضه فضلاً عن غيره، وهو ليس من الحقوق الّتي جاز إسقاطها، و ليس كلّ ما سمّي حقاً بين الأخوين جائز الإسقاط، فإنّ عدم الخيانة أيضاً عدّ من الحقوق.

١ـ كشف الريبة عن أحكام الغيبة: ٥٢، في تعريف الغيبة.

٢ـ جامع السعادات ٢/ ٢٩٣. والحاكي هو شيخنا الأعظم في مكاسبه: ٤١.

٣ـ سنن البيهقي ١٠/ ٢٤٧، كتاب الشهادات، باب... من أكثر النميمة أو الغيبة.

٤ـ راجع مكاسب الشيخ: ٤١.

٥ـ راجع الجواهر ٢٢/ ٦٣، كتاب التجارة، في بيان حرمة الغيبة، وفيه «بما يكره» ولكن في الجواهر طبع سنة ١٣٢٥هـ. ق: ١٥، «بما يكرهه».

٦ـ منتهى الإرب ٣/ ٩٣٧، و راجع ص ٣٨١ من الكتاب.

ولعلّ الشارع لايرضى بكشف ستر المؤمن مطلقاً؛ رضي به أم لا.

وفي الحديث: «صونوا أعراضكم». [١]

وظنّي ورود ما دلّت على عدم جواز هتك المؤمن عرضه، وأنّ عرضه ليس بيده، و في الحديث: ليس أن يذلّ نفسه، و إنّ الله تبارك وتعالى فوّض إلى المؤمن كلّ شيء إلاّ إذلال نفسه [٢]، تأمّل.

وبالجملة دعوى الانصراف لاوجه لها. وقلّة الوجود لاتوجب الانصراف بل المناسبات تقتضي قوّة الإطلاق.

والإنصاف أنّ رفع اليد عن إطلاق الآيات والروايات والتشديدات والاهتمامات الواردة في حرمة غيبة المؤمن وإذاعة سرّه وهتكه وتعييبه وغير ذلك، غير ممكن.

فالأظهر الأقوى عدم اعتبار هذا القيد، وليس الكلام هاهنا في المتجاهر والمتهتّك الّذي لايبالي بما قيل أو يقال فيه.

ثمّ على ما ذكرناه من عدم اعتبار كراهته يسقط البحث عن أنّ المراد بكراهته كراهة وجوده أو كراهة ظهوره أو كراهة ذكره، وأنّ المراد بالموصول هل هو نفس النقيصة أو الكلام الّذي يذكر الشخص به، إلى آخر ما قاله الشيخ الأنصاري [٣].

فإنّها مبنية على ثبوت الرواية بنحو ما نقلها، أو ترجيح احتمال البناء للفاعل، وكلاهما غير سديد، أمّا الأوّل فقد تقدّم. وأمّا الثاني فالأرجح بالنظر

١ـ مجمع البحرين ٤/ ٢١٤.

٢ـ الوسائل ١١/ ٤٢٤، الباب ١٢ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٣؛ وأيضاً ١١/ ٤٢٥، الباب ١٣ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ١و٢.

٣ـ كتاب المكاسب للشيخ ـ تدهـ: ٤١ المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع، في حرمة الغيبة.

البناء للمفعول فتكون الرواية مطابقة لسائر الأدلّة المستدلّ بها لحرمة الغيبة. ولو نوقش فيه فلا ترجيح للاحتمال الآخر فتكون مجملة كما تقدّم.

عدم اعتبار مستوريّة العيب في مفهوم الغيبة

ثم إنّ قيد مستورية العيب أيضاً ليس من قيود موضوعها عرفاً ولغةً، كما تشهد به جميع الكلمات المتقدّمة من اللغويّين والتعاريف المتقدّمة من الفقهاء، فإنّه ليس في واحد منها ذكر عن اعتباره.

نعم، ربّما يقال بظهور كلام صاحب الصحاح والمجمع في اعتباره، حيث قالا: «و هو أن يتكلّم خلف إنسان مستور بما يغمّه لو سمعه»[1]. فإنّه ظاهر في التكلّم بشيء مستور.

وأنت خبير بما فيه، فإنّ المراد بالإنسان المستور هو العفيف.

قال في الصحاح: «ورجل مستور وستير أي عفيف والجارية ستيرة»[2].

وفي القاموس: «الستير: العفيف كالمستور»[3] ونحوهما في المنجد[4].

والظاهر أنّ هذا القيد في تعريف الصحاح والمجمع مأخوذ من الرواية المنقولة عن رسول الله ﷺ «من ألقى جلباب الحياء عن وجهه فلاغيبة له». رواها في المستدرك عن القطب الراوندي[5]،ورواها الشهيد عن النبيّ ﷺ[6]،وعن سنن

١ـ الصحاح١/ ١٩٦؛ ومجمع البحرين ٢/ ١٣٥.

٢ـ الصحاح٢/ ٦٧٧.

٣ـ قاموس اللغة٢/ ٤٦.

٤ـ المنجد: ٣٢٠.

٥ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٢٩، كتاب الحج، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث٣.

٦ـ كشف الريبة: ٧٩، الفصل الثالث في الأعذار المرخّصة في الغيبة.

البيهقي عنه ﷺ[١]، وفي المستدرك عن اختصاص الشيخ المفيد عن أبي الحسن الرضا ـ عليه السلام ـ [٢].

فقد ظهر من كلمات اللغويّين والفقهاء في مقام التحديد و التعريف عدم اعتباره في مفهوم الغيبة.

فحينئذ تدلّ الآية أو الآيات والروايات بإطلاقها على حرمتها في عيب مستور وغيره، ولابدّ في استثنائه ومقدار ذلك من التماس دليل صالح لتقييدها وكان الأولى ذكره وكذا ذكر بعض ما تقدّم في المستثنيات، والأمر سهل:

ومن الروايات الّتي يمكن الاستدلال بها على الاستثناء رواية عبد الله بن سنان، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: «الغيبة أن تقول في أخيك ما قد ستره الله عليه»[٣]. وقريب منها رواية عبدالرحمن بن سيابة [٤].

ويحتمل أن يكون المراد بما ستره الله عليه ما يكون مستوراً تكويناً مقابل المكشوف تكويناً، فمثل العمى والبرص و العور وطول القامة وقصرها مكشوف و لو فرض ستره بساتر كالعمامة والقميص ونحوهما، ومثل الجبن والبخل و الحرص والطمع مستور ولو فرض كشفها بالآثار.

والظاهر ضعف هذا الاحتمال ولو بقرينة سائر الروايات الآتية.

والأقوى الأظهر أنّ المراد بها مستوريتها عن الناس مقابل مكشوفيّتها

١ـ عوالي اللئالي ١/ ٢٦٤، الحديث ٥٦؛ والجامع الصغير للسيوطي ٢/ ٥٨١، الحديث ٨٥٢٥ نقلاً عن سنن البيهقي.

٢ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٢٩، كتاب الحج، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣؛ والاختصاص: ٢٤٢.

٣ـ الوسائل ٨/ ٦٠٢، كتاب الحج، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٢.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٤.

بينهم. فالبرص المستور عن أعين الناس يكون ممّا ستره الله تعالىٰ عليه، والبخل المكشوف لديهم بآثاره ممّا كشفه الله تعالى وهو من العيب الظاهر.

وهذا هو الموافق لسائر الروايات:

كرواية داود بن سرحان، قال: سألت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ عن الغيبة، قال: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وتبثّ عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حد»[1].

ورواية عبد الرحمان بن سيابة، حيث مثّل فيها للأمر الظاهر بمثل الحدّة والعجلة[2].

وأوضح منها رواية يحيى الأزرق، قال: قال لي أبو الحسن ـ عليه السلام ـ : «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس لم يغتبه، ومن ذكره من خلفه بما هو فيه ممّا لايعرفه الناس اغتابه»[3].

فالميزان هو المستوريّة والمعروفيّة بين الناس.

ولايخفى أنّ المعروفيّة ـ في مقابل عدمها ـ ليست المعروفيّة بين جميع الناس، بل المراد هو المعروفيّة العرفيّة، كمن كان معروفاً في بلد أو طائفة وقبيلة بل عند جمع معتدّ به.

فحينئذ يقع الكلام في أنّ المعروفيّة في بلد مثلاً توجب جواز غيبته مطلقاً حتّى في بلد آخر ولدى أشخاص أخر كان العيب مستوراً عنهم.

أو أنّ الجواز مقصور بغيبته لدى العارفين فإذا صار معروفاً لدى الناس

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

جازت عندهم فقط.

أو أنّ الجواز وعدمه دائر مدار علم السامع وعدمه ولو لم يكن معروفاً لدى الناس.

وبعبارة أخرى المعروفيّة عند الناس عرفاً موضوعة للجواز مطلقاً، أو لدى العارفين.

أو أنّ الموضوع للجواز معلوميّته لدى المستمع، فتكون الغيبة المحرّمة عبارة عن كشف ستر المؤمن؛ فمع علم السامع لم يكن ذكره كشفاً لستره، ومع جهله يكون كشفاً ولو كان مكشوفاً لدى غيره بل في بلده ولدى الناس.

لعلّ الأقرب بنظر العرف ولو بمناسبة الحكم والموضوع هو الأخير، لصدق الستر عليه بالإضافة إلى هذا الشخص، وليس المراد بالستر الستر من جميع الناس حتّى يكون الكشف عند واحد كافياً لجوازها.

إلاّ أن يقال: كما أنّه ليس المراد به الستر من جميع الناس كذلك ليس المراد بمثل قوله: «ممّا ستره الله عليه»، الستر عن واحد واثنين مع مكشوفيّته لدى أهل بلده، ففي مثله لايصدق أنّ ذلك ممّا ستره الله عليه.

كما أنّه إن كان مستوراً لدى الناس وقد علم به واحد أو اثنان لايقال: إنّ الله تعالى كشف عيبه.

فالستر والكشف وإن لم يكونا هو الكشف والستر لدى جميع الناس لكنّهما لدى العرف عبارة عن حصولهما بنحو معتدّ به بحيث يقال: إنّه معروف بذلك لدى الناس.

فحينئذ يقال ستره الله عليه أو كشف الله ستره، فلايجوز ذكره حتّى لدى العارف به إلاّ مع معروفيّته به.

إلّا أن يقال: إنّ العرف ولو بمناسبات يفهم مـن مثل الرواية أنّه ليس لأحد كشف ما ستره الله على عبده، ولاذكره ولو لم يكن كشفاً ولم يكن مستوراً، وأنّه تعالى نهى عن بثّ الفـاحشة و إشاعتهـا. وأمّا إذا لم يكن للـذكر أثر في الطـرف و يكون ذكره وعدم ذكره سواء بالنسبة إلى كشف الستر والعـورة فالرواية قاصرة عن إثبات حرمته.

وبعبارة أخرى المفهوم منها أنّ العبد لابدّ في ذلك أن يكون تابعاً لله تعالى في أصل الستر ومقداره؛ فإن ستره الله مطلقاً ستره كـذلك و إن كشفه كشفه بمقداره، لاأزيد.

لكنّه مشكل بعد إطـلاق الكتاب و السنّة وبعد أخذ عنـاوين في الروايات المجوزّة ممّا يرى العرف عناية القائل بها، نحو قوله: «قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ»[1].

فإنّ الظاهر أنّ المراد بعدم قيام الحدـ مقابل قيامه ـ هـو بيان تحديد مقدار الانتشار، وأنّـه إذا صار محدوداً يصير لامحالة معروفـاً بذلك وانتشر عيبه فـلايكون ذكره غيبة. فالظاهر منه العناية بذكر التحديد، وليس قيام الحدّ و عدمه موضوعاً، كما لايخفى، سيّما مع قرينيّة سائر الروايات.

وكذا قولـه: «وأمّا الأمر الظاهر مثـل الحدّة والعجلة فلا»[2]، ظاهر بمؤونة المثال في أنّ الميزان انتشار صفته كانتشار عجلته و حدّته، فإنّهما لايخفيان على نوع من عاشره.

وأوضح منها روايـة الأزرق الّتـي علّق فيهـا الحكم على معـرفـة النـاس[3].

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، كتاب الحجّ، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

فإلغاء الخصوصيّة من تلك الروايات مشكل بل ممنوع.

معنى الستر الوارد في رواية العيّاشي

وملخّص القول في مفادها أنّ في رواية العيّاشي ـ[١] بعد الجزم بعدم كون المراد ممّا ستره الله عليه الستر التكويني كما تقدّم احتماله، وبعد معلوميّة أنّ المراد المستوريّة أو المكشوفيّة لدى الناس ـ احتمالات:

منها أن يكون الستر المطلق موضوعاً للحرمة مقابل الكشف في الجملة؛ فإذا كان العيب مستوراً عن الناس مطلقاً يكون ذكره غيبة محرّمة، و إذا لم يكن كذلك ولو بظهوره عند بعض الناس لايكون ذكره غيبة مطلقاً.

ومنها مقابل ذلك، وهو أن يكون الستر في الجملة موضوعاً لها مقابل الكشف المطلق لابمعنى كشفه لدى جميع الناس بل بمعنى كشفه عند من يعرف هذا الرجل، بمعنى أنّ كلّ من يعرفه، يعرفه بهذا العيب، فإذا كان مستوراً عند بعض يكون ذكره غيبة.

ومنها أن يكون المراد بالستر و مقابله، الستر والكشف العرفي أي الستر بمقدار يقال عرفاً: إنّه مستور عن الناس، والكشف كذلك، فلاينافي علم بعض و لاجهله.

وهذا الأخير أقرب الاحتمالات بل هو المتعيّن بملاحظة سائر الروايات:

فإنّ رواية داود بن سرحان[٢] كالصريحة في هذا الاحتمال، ضرورة أنّ قبل قيام الحدّ كان العيب معلوماً عند بعض كالقاضي والشهود بل و مأمور الإجراء،

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٢، كتاب الحجّ، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٢.

٢ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، كتاب الحجّ، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

فيظهر منها عدم الاكتفاء بهذا القدر من المعلوميّة، بل لابدّ من انتشار نحو انتشاره بجريان الحدّ، كما أنّ هذا النحو من الانتشار ليس انتشاراً مطلقاً ولامقابله مستوريّة مطلقة وكذا الحال في سائر الروايات.

وبالجملة إنّ الظاهر منها هو الانتشار والاستتار العرفيّان.

ثمّ المتيقّن منها أنّه عند الانتشار والمعروفيّة عند الناس عرفاً لايكون غيبة عند العارفين.

ويحتمل أن يكون مقتضى إطلاقها جوازها لدى غيرهم.

لكنّه لايخلو من إشكال لعدم الإطلاق في مفهوم رواية عبد الله بن سنان[١] إن قلنا بأصل المفهوم، لكونها في مقام تحديد الغيبة. وأمّا إطلاقه بالنسبة إلى العارف وغيره فغير ظاهر.

وكذا الحال في رواية عبد الرحمان بن سيّابة بطريق الحسن بن محبوب، بل هي أولى بعدم المفهوم، لقوله: «إنّ من الغيبة أن تقول...».[٢]

وكذا في رواية داود بن سرحان[٣]. فلاإطلاق في مفاهيم هذه الروايات.

ورواية الأزرق[٤] مع ضعفها لايبعد أن يقال فيها: إنّ الظاهر من قوله: «من ذكر رجلاً من خلفه بما هو فيه ممّا عرفه الناس»، ذكره عندهم، كما أنّ المراد بالجملة الثانية أن يذكره عند غير العارفين. فإطلاقها أيضاً مشكل.

بقيت رواية واحدة هي رواية عبد الرحمان بن سيّابة بطريق يونس[٥].

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٢.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٤.

٣ـ نفس المصدر، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

٥ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

فمع تسليم إطلاقها وعدم القول بانصرافها إلى ذكره عند من يعرفه بذلك، لايمكن رفع اليد عن إطلاق الآيات والروايات الكثيرة بها.

مع كون الراوي عن يونس بن عبد الرحمان محمّد بن عيسى، وقد استثناه ابن الوليد من رجال يونس وتبعه الصدوق وضعّفه جمع [1]. ونحن وإن لم نقل بضعفه لكن العمل برواياته في خصوص مورد الاستثناء مشكل سيّما في مثل المسألة.

وعدم ورود توثيق ممّن يعتمد على توثيقاته في عبد الرحمان بن سيّابة، بل رماه صاحب المدارك على ما حكي بالجهالة [2]، وإن لايخلو من مدح ما.

وكيف كان يشكل تقييد الإطلاقات بمثلها. فالمسألة مشكلة، والأحوط ما ذكر بل لايخلو من قوّة.

نعم، ما هو المتيقّن من مضمون الروايات لابأس بالعمل به.

اعتبار قصد الانتقاص في مفهوم الغيبة

وأمّا قصد الانتقاص فالظاهر اعتباره في مفهومها عرفاً. فمن ذكر عيب مريض عند الطبيب ليعالجه من غير قصد التعييب والانتقاص لايقال: إنّه اغتابه في العرف.

وتشهد له كلمات كثير من اللغويّين كالصحاح والمجمع، حيث فيهما: «اغتابه اغتياباً: إذا وقع فيه». فإنّ معنى وقع فيه وقيعة أن يذكره بسوء؛ ففي المنجد: «وقع في فلان: سبّه وعابه واغتابه». وكنهاية ابن أثير ومنتهى الإرب

١ـ تنقيح المقال ٣/ ١٦٧؛ والفهرست: ١٤٠.

٢ـ تنقيح المقال ٢/ ١٤٤.

ومعيار اللغة والمنجد وصدر كلام القاموس. وما في ذيله: «والغيبة فِعلة منه تكون حسنة أو قبيحة» لاينافي صدره، لاحتمال أن يكون مراده تقسيم الغيبة إليهما فتكون الحسنة غيبة المتجاهر بقصد المنع عن المنكر مثلاً. بل لايبعد أن يكون هذا ظاهر كلامه. ولعلّه يرجع إلى كلام الطبرسي، حيث قيّد ذكر العيب بقوله: «بوجه تمنع الحكمة».

أو أن يكون مراده أنّ لها معنيين: أحدهما تعييبه وذكره بالسوء، وثانيهما ذكره بما فيه من الحسن.

أو يكون مراده أنّ الغيبة عبارة عن تعييب غيره سواء كان التعييب بشيء قبيح أو حسن، فإذا عابه بشيء ولو كان حسناً واقعاً اغتابه.

بل لعلّ الاعتبار مقتضى كلام كلّ من قيّده بما يكرهه من حيث ملازمة الإكراه نوعاً للذكر في مقام الانتقاص، وعدمه نوعاً في غيره كمقام التلطّف والترحّم ونحوهما.

وهو صريح التعريفين في رسالة الشهيد والمحكي عن البهائي، بل مقتضى سائر التعاريف بناء على ظهور ما يكرهه في ذلك.[1]

وكيف كان المتبادر من الغيبة اعتبار هذا القيد في مفهومها، فيكون جميع الأدلّة الّتي علّق فيها الحكم على عنوانها ظاهرة فيه.

مضافاً إلى ظهور جلّها لولا كلّها ــ مع الغضّ عمّا ذكر ـ في اعتباره، كآية تحريمها بمناسبة ذيلها، فإنّ الظاهر من أكل لحم الأخ هو ذكره على سبيل الانتقاص. وهو الظاهر من جميع الروايات الواردة بهذا المضمون.

كما هو الظاهر من قوله: ﴿لايحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلاّ من

١ـ قد مرّت مراجعها في الصفحات ٣٨٣ ـ ٣٨١.

ظُلم﴾[١]. فإنّ ذكر السوء والجهر به عبارة أخرى عن التعييب سيّما مع استثناء من ظلم[٢]، وقوله تعالى: ﴿ويل لكلّ همزة لمزة﴾ [٣]، كما عن أهل اللغة والتفسير والمتفاهم منهما عرفاً[٤]، وقوله: ﴿إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة...﴾ [٥].

وهو المتفاهم من جلّ الروايات لفظاً وسياقاً وبمناسبات الحكم و الموضوع، فراجع ما وردت في حرمتها وما وردت في وجوب ردّها تجد صدق ما ذكرناه. [٦]

نعم، هنا بعض روايات يمكن أن يكون منشأ توهّم عدم اعتباره:

منها: رواية الفضيل عن أبي الحسن موسى ـ عليه السلام ـ، قال: قلت له: جعلت فداك، الرجل من إخواني يبلغني عنه الشيء الّذي أكرهه، فأسأله عنه فينكر ذلك وقد أخبرني عنه قوم ثقات. فقال لي: «يا محمّد، كذّب سمعك وبصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قسامة وقال لك قولاً فصدّقه وكذّبهم، ولاتذيعن عليه شيئاً تشينه به و تهدم به مروءته فتكون من الذين قال الله : ﴿إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الّذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة﴾»[٧].

١ـ سورة النساء(٤)، الآية ١٤٨.

٢ـ مجمع البيان ٤ـ٣/ ٢٠١؛ والقاموس ١/ ١٩.

٣ـ سورة الهمزة(١٠٤)، الآية ١.

٤ـ مجمع البيان ١٠ـ٩/ ٨١٨، والقاموس٢/ ١٩٨.

٥ـ سورة النور(٢٤)، الآية ١٩.

٦ـ راجع الوسائل ٨/ ٥٩٦ ومابعدها، كتاب الحج، الأبواب ١٥٢و١٥٣و١٥٤ من أبواب أحكام العشرة؛ ومستدرك الوسائل ٩/ ١١٣ ومابعدها، كتاب الحج، الأبواب ١٣٢و١٣٥ و١٣٦ من أبواب أحكام العشرة.

٧ـ الوسائل ٨/ ٦٠٩، كتاب الحج، الباب١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤؛ و ثواب الأعمال: ٢٤٧؛ والوافي المجلد ١، الجزء الثالث:١٦٣، باب الرواية على المؤمن والشماتة به؛ والكافي ٨/ ١٤٧.

بدعوى أنّها في صدد بيان حرمة الغيبة، ومقتضى إطلاق صدرها أنّ مجرّد ما يوجب شياع الفاحشة حرام وداخل في مفاد الآية.

أو يقال: إن سلّم عدم كونها في مقام بيان حرمة الغيبة لكنّها في مقام بيان حرمة إذاعة الفاحشة، ومقتضى إطلاق صدرها حرمة ذكر عيب الغير سواء كان بقصد الانتقاص أم لا، فيكشف من إطلاق الرواية إطلاق الآية والمعنى المراد منها، وهو أنّ المراد بإشاعتها مطلق فعل ما يوجب شياعها، سيّما مع ذكر الآية بنحو التفريع على الرواية والمتفرّع على شيء يتبعه في الإطلاق والتقييد.

مع إمكان أن يقال بقيام قرينة عقلية على التعميم، وهي أن لافائدة في التنبيه على دخول القاصد لإشاعة الفاحشة في عموم الآية، وإنّما يحسن التنبيه على أنّ قاصد السبب أي فعل ما يوجب إشاعة الفاحشة قاصد لإشاعتها بالحمل الشائع وإن لم يكن قاصداً لها بالحمل الأوّلي. وكيف كان فمطلق ذكر عيب الغير سواء كان بقصد الانتقاص أم لا بل ولو كان بقصد الترحّم والتلطّف داخل في إطلاق الصدر، وإطلاقه كاشف عن معنى الآية، سمّي غيبة أم لا. [1]

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ ما رُمناه في المقام هو تحصيل مفهوم الغيبة عرفاً أو ما يعتبر في عنوانها بدليل شرعيّ ليترتّب عليه أحكامها الخاصّة، وقد علمت أنّ الرواية ولو مع استشهادها بالآية قاصرة عن إثبات عنوانها ـ أنّ إطلاق صدرها لما لم يقصد الانتقاص ممنوع، فإنّ الظاهر من مجموع الرواية سيّما قوله ـ عليه السلام ـ : «ولاتذيعنّ عليه شيئاً تشينه به وتهدم به مروءته» [2] أنّ النهي متعلّق بذكر عيوبه لشينه وهدم مروءته، ولاأقلّ من أن يكون ذكره ملازماً له، ومعه لاينفكّ قصده عن قصد التعييب ولو بالحمل الشائع.

١ـ راجع المكاسب للشيخ :٤٢، المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع، في حرمة الغيبة.

٢ـ الوسائل ٨/ ٦٠٩، كتاب الحجّ، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

فلاتشمل ما إذا كان قصده من ذكره عدم التعييب، بل ذكره عند الطبيب لعلاجه، وعند الغني للترحّم عليه، وعند الحاكم لدفع الظلم عنه. لعدم صدق أنّه شانه وهدم مروءته واغتابه و عابه.

وليس المراد من قصد الانتقاص قصد عنوانه، ولامن حبّ شيوع الفاحشة في الآية حبّ عنوانه جزماً، بل المراد حبّ شيوع ما هو فاحشة بالحمل الشائع وقصد الانتقاص كذلك.

فلاينبغي الإشكال في أنّ الظاهر من الرواية أنّ من ذكر عيب الغير و أذاعه و شانه وهدم مروءته داخل في الآية. كما لاشبهة في أنّ مفاد الآية ليس إلّا حرمة إفشاء الفاحشة، وهو الظاهر عرفاً من قوله: يحبّ أن تشيع الفاحشة في فلان أو في الذين آمنوا. فحينئذ يكون ما في الرواية داخلاً في الآية من غير تصرّف فيها.

وأمّا ما أفيد من القرينة العقلية ومن تفريع الآية على الرواية وتبعيّتها في الإطلاق[1] فغير وجيه، لأنّ ذكر الآية إنّما هو لإخافة المكلّف عن العذاب الأليم الموعود لمن يشيع الفاحشة في المؤمن، لا التنبيه على أنّ قاصد السبب قاصد للمسبّب وليس ذكر الآية تفريعاً على نحو سائر التفريعات حتّى يقال: تتبعها في الإطلاق، بل الظاهر أنّ ذكرها لمجرّد التنبيه على إيعاد الله تعالى والتذكير بأنّ إذاعة عيب الناس موجبة للعذاب الأليم.

والإنصاف أنّ الرواية بعيدة عن إفهام ما ذكر من الوجه العلمي والفنّي.

ومنها: مرسلة ابن أبي عمير عن أبي عبد الله -عليه السلام-، و صحيحة هشام عنه -عليه السلام-، قال: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه أو سمعته أذناه فهو من

١ـ حاشية المكاسب للعلّامة الميرزا محمد تقي الشيرازي: ١٠٥، في بيان معنى الغيبة لغة وشرعاً.

الّذين قال الله عزّ وجلّ : ﴿إنّ الّذين يحبّون...﴾ [١]. بالتقريب المتقدّم [٢] من أنّ ظاهر إطلاق الصدر شموله لكلّ قول في مؤمن، و من إطلاقه يكشف أنّ المراد بالآية معنى أعمّ ممّا هو ظاهرها، أي مطلق ذكر الغير بالعيب بأيّ قصد كان، ولايأتي في هذه الرواية ما في الرواية المتقدّمة وهو دعوى ظهورها في تعييب الناس.

وفيه أنّ فيها احتمالين: أحدهما أن يكون المراد بقوله ذلك إلحاق القائل في مؤمن بالآية موضوعاً، كما هو ظاهر: «فهو من الّذين قال الله ...».

فيدور الأمر حينئذ بين التصرّف في ظاهر الآية بما يشمل مطلق الذكر و لو لاحبّ شيوع الفاحشة ولو بالحمل الشائع وحفظ إطلاق الرواية.

وبين القول بقرينية الآية للمراد من قوله: «من قال في مؤمن...» بأنّ من اغتاب مؤمناً أو من عيب مؤمناً فكذا.

ولاشبهة في رجحان الثاني، فإنّه ظهور لفظي حافّ بالكلام مانع عن الإطلاق.

مع أنّ التصرّف في الآية بما ذكر من أبعد التصرّفات بل مناقض لظهورها بخلاف حمل الصدر على الاغتياب والتعييب، بل لايبعد أن يقال: إنّ قوله: «من قال في مؤمن...» ظاهر في نفسه فيه فضلاً عن محفوفيته بالآية.

وثانيهما: أن يراد به الإلحاق الحكمي، وعليه أيضاً لايراد إلحاق مطلق القول في مؤمن بل بمقتضى المناسبة بين الملحق و الملحق به يراد إلحاق اغتياب المؤمن وتعييبه به حكماً.

١ـ الوسائل ٨/ ٥٩٨، كتاب الحج، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦؛ والبرهان في تفسير القرآن ٣/ ١٢٨، الحديث ٥.

٢ـ راجع ص ٣٧٣ من الكتاب.

مضافاً إلى أنّ الإلحاق الحكمي خلاف ظاهر الرواية كما أشرنا إليه.

ومنها: الروايات الواردة في تفسير الغيبة: كرواية عبد الرحمان بن سيّابة [١]، وداود بن سرحان [٢]، وعبد الله بن سنان [٣]، ومرسلة أبان [٤].

فإنّ مقتضى إطلاقها عدم الفرق بين قصد الانتقاص وعدمه.

وفيه أنّ ظاهرها أنّها بصدد بيان أنّ المستور غيبة دون غير المستور، لابصدد بيان أنّ المستور كذلك مطلقاً، وبعبارة أخرى إنّها بصدد بيان حكم آخر، وهو أنّ ما ستره الله غيبة لا ما هو أمر ظاهر، وأمّا أنّ ما ستره الله مطلقاً أو بقيد يكون كذلك فليست في مقام بيانه.

وإن شئت قلت: إنّها ليست بصدد بيان إدخال ما ليس بغيبة عرفاً و لغةً فيها تعبّداً بل بصدد بيان إخراج قسم منها عنها فلا إطلاق لها في الجهة المنظورة.

وأمّا ما عن النبيّ ﷺ أنّها «ذكرك أخاك بما يكره» [٥]؛ فالظاهر منه بناءً على البناء للمجهول أنّ الغيبة ذكر السوء، والمتفاهم منه عرفاً هو تعييب الغير كما هو المتفاهم من قوله تعالى: ﴿لايحبّ الله الجهر بالسوء﴾ [٦].

وعلى البناء للمعلوم منصرف إلى التعييب والانتقاص، لأنّ ذكره على غير جهته كذكره عند الطبيب ونحوه لايكون ممّا يكرهه. ولو فرض نادراً كراهته فالرواية منصرفة عنه.

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١.

٣ـ الوسائل ٨/ ٦٠٢، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٢.

٤ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٥ـ سنن البيهقي ١٠/ ٢٤٧، كتاب الشهادات، باب... من أكثر النميمة أو الغيبة.

٦ـ سورة النساء (٤)، الآية ١٤٧.

والإنصاف أنّ اعتبار هذا القيد آية ورواية وعرفاً ممّا لاينبغي أن ينكر.

انصراف الأدلّة عن الذكر عند النفس بلا سامع

ثمّ إنّ الظاهر انصراف الأدلّة وكلمات الأصحاب واللغويّين عن الذكر عند نفسه بلا مخاطب أو سامع.

ودعوى إطلاقها بتقريب أنّ قوله في تفسير الغيبة: «ذكرك أخاك بما يكره»، وقوله: «إذا ذكرته بما فيه فقد اغتبته» [1]،ونحوهما [2]، من قبيل قوله: «ذكر الله حسن» [3]؛ فكما لايعتبر في ذكر الله أن يكون عند مخاطب كذلك في المقام ـ ودعوى أنّ نكتة حرمة الغيبة هي الفساد المترتّب عليها من كشف ستر المؤمن، وحصول العداوة بين الأحبّة ونحوهما غير ثابتة لإمكان النهي عنها مضافاً إلى ذلك لحفظ لسان المغتاب بالكسر وعدم اعتياده بالفحش والتعييب وتنزيه نفسه عن التفكّه بأعراض الناس، فلا مانع من إطلاقها ـ ممنوعة، ضرورة أنّ المتفاهم من جميع الأدلّة بل وكلمات القوم هو الذكر عند الغير. والقياس بذكر الله الّذي بين العبد وخالقه مع الفارق كما لايخفى.

والإنصاف أنّه مع خلو الأذهان عن الاحتمالات العقليّة والمناقشات العلميّة لاينقدح فيها من الأدلّة إلاّ التعييب عند الناس.

بل الظاهر اعتبار هذا القيد في مفهومها العرفي؛ فلايقال لمن ذكر غيره عند نفسه: اغتابه وعابه.

١ـ الوسائل ٨/ ٥٩٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

٢ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة.

٣ـ الكافي ٢/ ٤٩٧، كتاب الدعاء، باب ما يجب من ذكر الله في كلّ مجلس، الحديث ٦.

فما أفاده شيخنا الأنصاري: أنّ ظاهر الأكثر دخول ذكره عند نفسه في تعريف الغيبة، وحكى عن بعض معاصريه التصريح به[١]، غير ظاهر، فإنّ التعاريف المتقدّمة وكلمات اللغويين منصرفة عنه، بل بعضها ظاهر في عدم الدخول، كما أنّ الأدلّة كذلك.

نعم، مع الغضّ عن الانصراف أو الظهور المذكور فالظاهر الدخول، لما تقدّم من عدم دليل على أنّها عبارة عن هتك ستر مستور.

أمّا غير رواية داود بن سرحان، أي روايتي ابني سنان وسيّابة ورواية يحيى الأزرق فلما تقدّم من أنّ الستر في مقابل الكشف النفسي المطلق لكن بنظر العرف، فعليه إذا قال في أخيه ما يكون مستوراً عند الناس يكون مشمولاً للموضوع المأخوذ فيها، لصدق أنّه قال في أخيه وذكر أخاه، فإنّ الذكر والقول لايتوقّف صدقهما على وجود سامع ومخاطب.

وأمّا رواية داود وإن اشتملت على البثّ و هو النشر والإذاعة الغير الصادقين على ذكره لدى نفسه، فربّما يقال: بما أنّها في مقام التحديد تدلّ على الحصر سيّما مع ضمير الفصل و تعريف المسند إليه[٢].

لكن الظاهر أنّه ليس فيها العناية بعنوان البثّ و النشر، بل العناية بعنوان ما قد ستره الله عليه، ولهذا ذكر فيها مقدار الستر وهو ما لم يقم عليه حدّ.

وإلّا كان اللازم منه أن يكون البثّ والإذاعة محرّماً، وهو لايصدق مع الذكر عند واحد أو اثنين أو ثلاثة.

وتوهّم أنّه بدليل آخر، كما ترى، فإنّهالو كانت في مقام بيان حدّها بجميع

١ـ المكاسب: ٤٢، المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع، في حرمة الغيبة.

٢ـ راجع حاشية المكاسب للعلّامة الميرزا محمد تقي الشيرازي: ١٠٧ و١٠٨.

جهاتها كانت حاكمة على سائر الأدلّة.

مضافاً إلى أنّها متعرّضة للأفعال المحرّمة بل ما تكون موجبة للحدّ، فلو كانت في مقام التحديد من جميع الجهات كان لازمه قصرها بها و معارضتها لسائر الأدلّة، وهو كما ترى.

مع إمكان أن يقال: إنّ صدر الرواية غير مذكور فلايعلم أنّه سأله ما الغيبة مثلاً، أو كان سؤاله بنحو لم يفهم منه القصر المدّعى. ويؤيّده إرجاع الضمير المذكر.

فالقول الفصل هو ما تقدّم من الانصراف والظهور.

هل يعتبر في حرمة الغيبة تعيين المغتاب؟

فهل يعتبر فيها أن يكون المغتاب مذكوراً بنحو التعيين؛ فلايكون ذكر أحد الشخصين بنحو الإبهام غيبة فضلاً عن ذكر مبهم في غير محصور؟

والتفصيل أنّ المذكور بنحو الإبهام كقوله: أحدهما كذا أو واحد من التجّار كذا، إمّا أن يكون معيّناً بحسب الواقع أو لا، وعلى الأوّل إمّا أن يكون معلوماً عند القائل أو عند المخاطب أو عندهما، أو ليس معلوماً عند واحد منهما.

الظاهر شمول الأدلّة لجميع صور المعيّن واقعاً حتّى المجهول عندهما، فإنّه لو قال: زيد كذا وكذا، وكان مشتبهاً في غيرمحصور، يصدق أنّه ذكره أخاه بما يكره، فإنّ صدق ذكره لايتوقّف على عدم كونه من أطراف الشبهة ولاعلى علم المخاطب و المتكلّم به.

فكما أنّ قوله: لعن الله قاتل زيد لعنٌ عليه، كان في أطراف المشتبه أم لا معلوماً لدى القائل أم لا، كذلك لو ذكره بسوء.

ودعوى انصراف الأدلّة عن بعض الصور، ناشئة من دعوى أنّ الغيبة عبارة عن هتك ستر مستور كما عليه شيخنا الأنصاري.[١]

فمع عدم مقبوليّة الدعوى الثانية تدفع الأولى أيضاً، وقد تقدّم ما في الثانية.

نعم، لاشبهة في عدم حرمة غيبة من يكون مشتبهاً مطلقاً أو في غير محصور عند السامع فضلاً عن مجهوليّته عندهما، لالقصور الإطلاقات أو كون الغيبة بمعنى كشف الستر، بل لقيام السيرة على عدم الاجتناب عنها وورود نحوها في الأخبار و آثار الأخيار.

والظاهر أنّ المرادبعدم الحصر ليس ما يقال في أطراف العلم الإجمالي بل الأمر في المقام أوسع.

وأمّا غير المعيّن واقعاً كما لو قال: أحدهما بخيل، وكانا بخيلين أو كانا غير بخيلين ـ بناء على عدم توقّف صدق الغيبة على اتصاف المغتاب با لمذكور ـ فهل يكون غيبة بأن يقال: إنّ «أحدهما» صادق على كلّ واحد من المعيّنين بنحو، ولهذا لو قال: اضرب أحدهما، يكون ضرب كلّ واحد منهما امتثالاً، فلو لم ينطبق عليه لما يكون كذلك.

فيصدق عليه أنّه ذكر أخاه بما يكره، لعدم الفرق بين ذكره تعييناً، أو أخذ عنوان في موضوع الكلام منطبق عليه، بل يكون مغتاباً لكلّ منهما لانطباق العنوان عليهما، تأمّل، أو لايكون غيبة لعدم ذكر هذا بعينه ولا ذاك بعينه بل اغتاب أحدهما لابعينه وهو غير مشمول للأدلّة؟

وجهان، لايبعد ترجيح عدم الجواز في المحصور ولو بإلغاء الخصوصيّات

١ـ المكاسب: ٤٢، في حرمة الغيبة.

والمناسبات.

ثمّ إنّ هنا مشكلة وهي أنّه لاشبهة في شمول الأدلّة للاغتياب بنحو العامّ الاستغراقي، كأن يقال: أهل بلد كذا، أو طائفة كذائيّة كذا، فإنّه ينحلّ إلى ذكر كلّ واحد من أهل البلد والطائفة.

لكن ورد في روايات كثيرة في أبواب متفرّقة تعييب طوائف وأهل بلدان[1]، ممّا يكون ظاهرها الاستغراق والعموم والإطلاق.

ويمكن أن يقال: إنّهامع ضعف كثير منها محمولة على محامل، ككون النظر إلى أهل بلدان وطوائف في تلك الأعصار الّتي كانت أهاليها من الكفّار أو المخالفين. [2]

أو على أمر اقتضائي، كقوله في بعض الطوائف: «إنّ لهم عرقاً يدعوهم إلى غير الوفاء». [3]

أو كانت الصفة ظاهرة فيهم، كما ورد في طائفة أنّهم خلق مشوّه [4]، إلى غير ذلك من المحامل.

مايمكن أن يستثنى من الغيبة

الأمر الثاني: فيما استثني من الغيبة وحكم بجوازها بالمعنى الأعمّ.

قال الشهيد في كشف الريبة: «اعلم أنّ المرخّص في ذكر مساءة الغير هو

١ـ بحار الأنوار٦٠/ ٢٠١ إلى ٢٤٠، كتاب السماء والعالم، باب الممدوح من البلدان والمذموم منها.

٢ـ الوسائل ١٤/ ٥٤، كتاب النكاح، الباب ٣١ من أبواب مقدّماته وآدابه.

٣ـ نفس المصدر و الباب، الحديث ٤.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١.

غرض صحيح في الشرع لايمكن التوصّل إليه إلاّ به، فيدفع ذلك إثم الغيبة». [١]

وعن جامع المقاصد: «أنّ ضابط الغيبة المحرّمة كلّ فعل يقصد به هتك عرض المؤمن أو التفكّه به أو إضحاك الناس منه، فأمّا ما كان لغرض صحيح فلايحرم كنصيحة المستشير، والتظلّم وسماعه، والجرح والتعديل، وردّ من ادّعى نسباً ليس له، والقدح في مقالة أو دعوى باطلة خصوصاً في الدين» [٢] انتهى.

فإن أرادا بما ذكرا من الضابط قصور إطلاق أدلّة الغيبة عن شمول مورد يكون للمغتاب غرض صحيح، أو انصرافها عنه كما هو محتمل كلام الثاني وإن كان بعيداً عن ظاهر الأوّل.

ففيه منع، لعدم قصور في الآية الكريمة بل سائر الآيات و كثير من الروايات[٣]. فلها إطلاق من غير انصراف عن المورد المدّعى.

كما لاينصرف أدلّة سائر المحرّمات نحو: ﴿حرّمت عليكم الميتة...﴾ [٤] و﴿إنّما الخمر والميسر...﴾ [٥] عن موارد الصلاح.

وإن أرادا أنّ مصلحة احترام المؤمن أو مفسدة حرمة الغيبة لاتزاحم سائر المصالح مطلقاً، لكون مصلحة حرمة المؤمن ومفسدة الغيبة ضعيفة لاتقاوم سائر المصالح المزاحمة كما هو ظاهر الشهيد ومحتمل جامع المقاصد.

ففيه منع كليّة ذلك، لأنّ الغيبة من كبائر الذنوب كما تقدّم [٦]، وقد علم

١ـ كشف الريبة في أحكام الغيبة: ٧٧، في الفصل الثالث في الأعذار المرخّصة في الغيبة.

٢ـ جامع المقاصد ٤/ ٢٧، كتاب المتاجر، في الغيبة.

٣ـ راجع ص ٣٧٠ ومابعدها من الكتاب.

٤ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٣.

٥ـ سورة المائدة(٥)، الآية ٩٢.

٦ـ راجع ص ٣٧٠ من الكتاب.

اهتمام الشارع بتركها من أدلّة الباب والتعبيرات الواردة فيها و في حرمة المؤمن، كما هو أحد الطرق إلى كشف أهميّة الأحكام، فلا شبهة في أنّ مفسدتها أهمّ من كثير من المصالح سواء رجعت إلى المغتاب بالفتح أو بالكسر أوغيرهما.

نعم، هو ثابت في الجملة، فلابدّ من النظر في الموارد الخاصّة.

وإن أرادا أنّ الدليل قائم على استثناء مطلق موارد يكون للمغتاب فيها غرض صحيح، فالظاهر فقدان ذلك بهذا العنوان العامّ.

نعم، وردت روايات وأدلّة في موارد خاصّة لكن لايمكن إلغاء الخصوصيّة عنها إلى كلّ ذي مصلحة وملاك.

مع أنّ عمدة ما وردت فيها الأدلّة المرخّصة المتجاهر بالفسق والمتظلّم، والترخيص فيهما ليس للتزاحم وتقديم جانب المقتضي ظاهراً، فلا وجه لاحتمال إلغاء الخصوصيّة.

الكلام في مقامين

فالأولى صرف الكلام إلى موارد الاستثناء، وكذا موارد يقال أو يحتمل أن يقال بترجيح مقتضاها على مقتضى الغيبة بعد ما لم يكن في الباب ملاك كلّي وضابط عامّ، كما يظهر من العلمين المتقدّمين من دعوى الكلّية .

المقام الأوّل: في موارد الاستثناء:

١ـ استثناء غيبة المتجاهر بالفسق في الجملة

فمن الأوّل: ما إذا كان المغتاب متجاهراً بالفسق، وهذا في الجملة

لا إشكال فيه.

وتدلّ عليه روايات[١] كثيرة، كالمستفيضة المتقدّمة الدالّة على أنّ الغيبة أن تقول في أخيك ما ستره الله عليه[٢]، وأنّ ما يعرفه الناس والأمر الظاهر ممّا فيه فليس بغيبة. فإنّها غير مختصّة بالعيوب الخلقيّة كالشلل والعور.

كما يظهر من رواية داود بن سرحان ويدلّ عليه إطلاق غيرها.

والمراد بالمتجاهر بالفسق والفاسق المعلن بفسقه أن يتجاهر به بمرأى من الناس وعند جماعة معتدّ بها، والجهر عند أخصّائه وأصحابه ليس مراداً إلّا إذا كانوا عدداً كثيراً معتدّاً به.

كما أنّه ليس المراد التجاهر عند جميع أهل البلد بل إذا جهر بملأ من الناس يصدق أنّه معلن ومتجاهر، فإذا شرب الخمر في السوق بمرأى من العابرين يكون متجاهراً فتشمله الروايات:

كقوله: «إذا عرف الناس»، و «إذا كان ظاهراً»، ومفهوم «ما ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ»[٣].

وحسنة هارون بن الجهم بأحمد بن هارون عن الصادق جعفر بن محمّد ـ عليهما السلام ـ، قال: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»[٤].

ورواية أبي البختري عنه عن أبيه ـ عليهما السلام ـ قال: «ثلاثة ليس لهم حرمة:

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، كتاب الحج، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة؛ والمستدرك ٩/ ١٢٨، كتاب الحج، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة.

٢ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

٣ـ نفس المصدر والباب.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

صاحب هوى مبتدع، والإمام الجائر، والفاسق المعلن بالفسق»[١].

وما عن المفيد في الاختصاص عن الرضا ـ عليه السلام ـ، قال: «من ألقى جلباب الحياء فلاغيبة له»[٢].

وعن القطب الراوندي عن النبي ﷺ مثله [٣].

وما عن السيد فضل الله الراوندي بإسناده عن رسول الله ﷺ،قال: «أربعة ليس غيبتهم غيبة: الفاسق المعلن بفسقه، والإمام الكذّاب إن أحسنت لم يشكر وإن أسأت لم يغفر، والمتفكّهون بالأمّهات، والخارج من الجماعة الطاعن على أمّتي الشاهر عليها بسيفه»[٤].

وما عن عليّ ـ عليه السلام ـ: «من قال في أخيه المؤمن ممّا فيه مما قد استتر به عن الناس فقد اغتابه»[٥].

إلى غير ذلك ممّا له أدنى دلالة على المقصود:

كموثّقة سماعة بن مهران عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: قال: «من عامل الناس فلم يظلمهم وحدّثهم فلم يكذبهم ووعدهم فلم يخلفهم كان ممّن حرمت غيبته و كملت مروءته وظهر عدله و وجبت أخوّته»[٦].

فإنّ دلالتها على المقصود مبنيّة على أن يكون المفهوم من قوله: «من عامل الناس فلم يظلمهم» وسائر الفقرات ، هو الإيجاب الكلّي حتى ينطبق على من

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥.

٢ـ الاختصاص: ٢٤٢، حكم ومواعظ.

٣ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٢٩، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢؛ وفي نوادر الراوندي: ١٨.

٥ـ نفس المصدر ٩/ ١١٤، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

٦ـ الوسائل ٨/ ٥٩٧، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

لم يبال في دينه و المجاهر بالفسق.

وعلى أنّ الجزاء كلّ واحد من الفقرات الأربع مستقلاً حتّى يكون مفاد الرواية أنّ من جاهر بفسقه لاتحرم غيبته ولم تكمل مروءته....

وأمّا إن كان المفهوم منها الإيجاب الجزئي، أو كان الجزاء مجموع الأمور الأربعة حتّى يكون المفهوم سلب المجموع الصادق على ثبوت بعضها فلا دلالة لها عليه.

ودفع الإشكال الأوّل بأنّ شمولها لمطلق الفاسق غير مضرّ بعد خروج غير المعلن بالأخبار والإجماع [١]، مدفوع بأنّه موجب لخروج الفرد الشائع الكثير و إبقاء النادر القليل ولو بالنسبة، تأمّل.

وصحيحة ابن أبي يعفور، قال: قلت لأبي عبد الله ـعليه السلام ـ بما تعرف عدالة الرجل بين المسلمين إلى أن قال: «والدلالة على ذلك كلّه أن يكون ساتراً لجميع عيوبه حتّى يحرم على المسلمين ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه وتفتيش ما وراء ذلك ويجب عليهم تزكيته و إظهار عدالته في الناس...».

كذا في الفقيه [٢] والوسائل[٣]، وفي الوافي وعن غيره: «حتّى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه» [٤] ،وكذا نقلها الشيخ الأنصاري أيضاً[٥].

وعلى هذه النسخة لاربط لها بما نحن بصدده.

١ـ راجع حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمد تقي الشيرازي: ١١٤.

٢ـ الفقيه٣/ ٣٨، أبواب القضايا والأحكام، باب العدالة، الحديث ٣٢٨٠.

٣ـ الوسائل ١٨/ ٢٨٨، كتاب الشهادات، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٤ـ الوافي، المجلد ٢، الجزء ٩/ ١٤٩، كتاب القضايا والشهادات، الباب ١٣٦، باب عدالة الشاهد.

٥ـ المكاسب: ٤٤، فيما استثني من الغيبة.

وأمّا على ما في الفقيـه فيمكن أن يقال: إنّ المراد بحرمة عثراتـه وعيوبه على المسلمين حرمة إظهارها وذكرها كما يحرم عليهم تفتيش سائر عيوبه.

فإن كان مفهوم قوله: «ساتراً لجميع عيوبه» أنّه كاشف بجميعها أو بعضها ينطبق على المتجاهر.

لكن الأظهر أنّ المقابل للساتر لجميع عيوبه الّذي لايصدق إلاّ على الساتر عن جميع الناس، عدم الساتر كذلك، فينطبق على الأعمّ من المتجاهر. وتخصيصه بالمتجاهر بالدليل يأتي فيه الإشكال المتقدّم، مع أنّ الالتزام بجواز تفتيش عثرات المتجاهر مشكل.

ورواية علقمة بن محمّد عن الصادق ـ عليه السلام ـ، وفيها: «فمن لم تـره بعينك يرتكب ذنباً أو لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من أهل العدالة والستر، وشهادته مقبولة وإن كان في نفسـه مذنباً، ومن اغتابه بما فيه فهو خـارج من ولاية الله تعالى ذكره داخل في ولاية الشيطان»[1].

بناء على تـرتّب عدم جواز الاغتيـاب على كونه مـن أهل الستر، فإذا لم يكن كذلك بل كان متجاهراً بذنبه يجوز غيبته.

لكن بعد تسليم كون من اغتابه عطفاً على الجزاء وتسليم ترتّب هذه الجملة على أهل الستر وتسليـم أنّ مقـابل أهـل الستر المتجـاهـر بـالفسق، لاتـدلّ على المقصود.

لأنّ مفادهـا أنّ من كان كـذلك تكون غيبته مـوجبة للخروج عـن ولاية الله والدخول في ولايـة الشيطان وبانتفائه ينتفي هذا الحكـم، أي كون غيبته بهذا الحدّ من العظمـة بحيث يخرج مغتـابه عن ولايـة الله ويدخـل في ولاية الشيطـان، ومع

١ـ الوسائل ١٨/ ٢٩٢، كتاب الشهادات، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١٣.

انتفائه لايلزم ثبوت جواز الغيبة.

فهو نظير أن يقال: من شتم فقيهاً يخرج عن ولاية الله، حيث لايدلّ على جواز شتم غير الفقيه، بل غاية ما يدلّ انتفاء هذه الخاصّة عند انتفاء الفقاهة.

ثمّ إن كان المستند في جواز غيبة المتجاهر بالفسق مثل حسنة هارون بن الجهم[1] ورواية أبي البختري[2] وما بمضمونهما يشكل الحكم بالجواز بمجرّد الإجهار بفسق.

لاحتمال أن يكون المراد من قوله: «إذا جاهر الفاسق بفسقه»، وقوله: «الفاسق المعلن بالفسق» هو الّذي لم يستتر فجوره ولايبالي بظهور كلّ فسق، سيّما مع ما يقال: إنّ المصدر المضاف يفيد العموم بناء على أنّ الفسق مصدر أو اسم مصدر وكان بحكمه فيه، وما يقال: إنّ المفرد المحلّى أيضاً كذلك، ولاأقلّ أن يكونا بحكم المطلق، فيكونان مساوقين لقوله: «من ألقى جلباب الحياء عن وجهه». فإنّ ارتكاب فسق واحد علناً مع الاستحياء عن سائر الفسوق، لايوجب إلقاء جلباب الحياء.

وبالجملة، فرق عرفاً بين قوله: «إذا جاهر الفاسق بفسق والفاسق المعلن بفسق»، وبين ما في الروايتين، فإنّ ذلك لايصدق مع إجهار فسق ما.

لاأقول: إنّ الصدق يتوقّف على إجهار جميع فجوره بنحو الاستغراق وإن كان ذلك مقتضى ما تقدّم من العموم أو الإطلاق، بل أقول: إنّه يتوقّف على أن لايعتني بالناس في ذنوبه وألقى جلباب الحياء عن وجهه، فحينئذ تصدق العناوين عليه عرفاً من غير توقّف على الإجهار بالجميع.

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٤، كتاب الحج، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥.

نعم، إن كان المستند فيه المستفيضة المتقدّمة المفسّرة لها كقوله: «هو أن تقول لأخيك في دينه ما لم يفعل وتبثّ عليه أمراً قد ستره الله عليه لم يقم عليه فيه حدّ»، وغيره[1] ممّا مرّ، يكون الجهر بفسق ما موجباً لصدق عدم كونه مستوراً وكونه ممّا يعرفه الناس.

الجمع بين الروايات في المقام

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الأدلّة مثل حسنة هارون بن الجهم وغيرها جواز اغتياب المتجاهر في غير ما تجاهر به، لكنّها معارضة بالمستفيضة المتقدّمة تعارض العامّين من وجه.

فإنّ قوله: «الغيبة أن تقول لأخيك ما ستره الله عليه» بإطلاقه شامل لمن تجاهر في فسق آخر، ومع تعارضهما فالترجيح للمستفيضة لكونها موافقة للكتاب والسنّة المعلومة.

بل يمكن أن يقال بعدم التعارض بينهما، فإنّ العرف ولو بملاحظة ارتكازاته ومناسبات الحكم والموضوع يجمع بين الطائفتين بأنّ المتجاهر يجوز غيبته فيما تجاهر به دون ما استتر به، ولاينقدح في الأذهان التنافي بينهما وإن كانت النسبة العموم من وجه.

وإن شئت قلت: إنّ الروايات المفصّلة بين الأمر الظاهر والمستتر أقوى ظهوراً من المطلقات في الإطلاق، بل لأحد إنكار إطلاقها، أو دعوى انصرافها إلى الجواز فيما تجاهر به. بأن يقال: إنّ تجويزها كأنّه معلول هتك عرض نفسه فإذا كان هاتكاً له لايجب على غيره الكفّ عنه دون ما إذا كان مستتراً غير هاتك فلايجوز

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١، وكذا الحديثان ٢ و٣.

لغيره هتكه.

وكيف كان فالأحوط الأظهر عدم جوازها فيما لم يجاهر به، من غير فرق بين ما كان أدون ممّا جاهر به أو لا، فما أفاده الشيخ الأنصاري [1] من إلحاق الأدون به غير ظاهر.

وهل تجوز فيما جاهر به في محيط لم يجاهر به وكان متستّراً عنه فيه؟ الأحوط عدمه.

بل لايبعد دعوى انصراف الأدلّة عنه ولو بمناسبات مغروسة في الأذهان، وبملاحظة الروايات المستفيضة الواردة في الاهتمام بأعراض المسلمين وحرمتها وعدم جواز إذاعة سرّهم واحتقارهم وإهانتهم.

ما هو المراد بالمتجاهر بالفسق؟

ثمّ المراد بالمتجاهر من كان متجاهراً بالفسق غير مبال عن ظهوره لدى الناس، فمن جاهر بفسق مع توجيهه لدى الناس بوجه يمكن صحّته ولو بعيداً، لم يكن متجاهراً جائز الغيبة ولو علم كذبه في محمله، فضلاً عمّا إذا احتملت صحّته ولو بعيداً.

فلابدّ في الحكم بالجواز من إحراز كونه متجاهراً بالفسق بما هو فسق من غير احتمال الصحّة أو احتمال اعتذاره بعذر غير معلوم الفساد، لما علم من طريق العقل والنقل احترام المسلم والاهتمام بشأنه وأنّ عرضه كدمه لابدّ فيه من الاحتياط.

ولايجوز التمسّك بالأصول في جواز الوقيعة فيه، بدعوى أنّه مع احتمال كونه متجاهراً بالفسق تكون الشبهة في العمومات مصداقيّة ومعها يكون الأصل

١ـ المكاسب: ٤٤، فيما استثني من الغيبة.

البراءة، فإنّه مخالف لمذاق الشارع الأقدس، ولما يستفاد من الأخبار الكثيرة من كثرة الاهتمام بأعراض المؤمنين.

مع أنّ الأصل عدم كونه متجاهراً، أو عدم تحقّق موضوع الجواز، فإنّ الجهر به حادث مسبوق بالعدم فيحرز به موضوع حرمتها. نعوذ بالله من تسويلات الشياطين وحفظنا وإيّاكم من الوقيعة في أعراض المسلمين.

حول كلام الطريحي في الفاسق الغير المتجاهر

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الأدلّة آية ورواية حرمة غيبة الفاسق الغير المتجاهر و لو كان مصرّاً بفسقه، خلافاً للطريحي في مجمع البحرين، فجوّز غيبته متمسّكاً بعدم عموم في الغيبة من طرقنا والعمومات كلّها من طرق العامّة[1]، وبجملة من الروايات الدالّة على اختصاص التحريم بمن يتّصف بصفات مخصوصة، كصحيحة ابن أبي يعفور [2]، وموثّقة سماعة بن مهران [3] المتقدّمتين[4].

بل يظهر منه أنّ الحكم بالجواز معروف، حيث قال: «وبما ذكرناه يظهر أنّ المنع من غيبة الفاسق المصرّ كما يميل إليه كلام بعض من تأخّر ليس بالوجه»[5].

وربّما يؤيّد كلامه ببعض الروايات الضعيفة، كالمروي عن النبيّ ﷺ : «لاغيبة لفاسق أو في فاسق» [6].

١ـ مجمع البحرين ٢/ ١٣٦.

٢ـ الوسائل ١٨/ ٢٨٨، كتاب الشهادات، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٣ـ الوسائل ٨/ ٥٩٧، كتاب الحج، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث٢.

٤ـ راجع ص٤١٧ و ٤١٨ من الكتاب.

٥ـ راجع مجمع البحرين.

٦ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٢٩، كتاب الحج، الباب ١٣٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث٦.

وعنه ﷺ قال: «قولوا في الفاسق ما فيه كي تحذره الناس»[١].

وفيه ما لايخفى، سيّما في إنكاره العموم من طرقنا، فإنّ الآيات الكريمة المتقدّمة لاقصور في إطلاقها، فقوله: ﴿لايغتب بعضكم بعضاً﴾[٢] مطلق في مقام البيان بلاريب، كما أنّ جملة من الروايات التي من طرقنا مطلقة[٣] يظهر للمتأمّل المراجع، ولاضير في نفي العموم الاصطلاحي، ومراده أعمّ من الإطلاق.

وأمّا صحيحة ابن أبي يعفور[٤] فمع اختلاف النسخ في نقلها ولعلّ الأصحّ نسخة الوافي[٥] لاتدلّ على جواز غيبته بل تدلّ على جواز تفتيش عثراته، وهو عنوان آخر غيرها. مع أنّ الالتزام بجواز تفتيش عثرات المتجاهر في غاية الإشكال، مضافاً إلى احتمال أن يكون مقابل ساتر عيوبه كاشف عيوبه أو كاشف بعضها، وهو منطبق على المتجاهر لا الفاسق المصرّ.

ودلالة موثّقة سماعة[٦] مبنيّة على أن يكون كلّ من الجمل الثلاث في الشرط مستقلاً، ويكون المقابل لكلّ جملة إيجاباً جزئياً، ويكون كلّ جملة من الجمل الأربع في الجزاء مستقلاً ولايكون المجموع جزاء واحداً، و كلّ ذلك محلّ إشكال.

مع أنّه على فرض تماميّة دلالتها معارضة بحسنة داود بن سرحان بل وروايتي عبد الرحمن ابن سيّابة وغيرها[٧]، والترجيح لهذه الطائفة لموافقتها للكتاب

١ـ مستند الشيعة ٢/ ٣٤٧، كتاب مطلق الكسب والاقتناء، المستثنيات من الغيبة المحرّمة؛ ومجمع البيان ٤ـ٣/ ٢٠٢، في ذيل الآية؛ وكشف الريبة: ٧٩، في الأعذار المرخّصة للغيبة.

٢ـ سورة الحجرات (٤٩)، الآية ١٢.

٣ـ راجع الوسائل ٨/ ٦٠٤، كتاب الحج، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥ و٤.

٤ـ الوسائل ١٨/ ٢٨٨، كتاب الشهادات، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٥ـ الوافي، المجلد ٢، الجزء ٩/ ١٤٩، كتاب القضايا والشهادات، الباب ١٣٦ (باب عدالة الشاهد).

٦ـ الوسائل ٨/ ٥٩٧، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

٧ـ راجع الوسائل ٨/ ٦٠٠ و٦٠٤، الباب ١٥٤ و١٥٢ من أبواب أحكام العشرة.

أو المرجع إطلاقه.

وبهذا يظهر الكلام في سائر الروايات المتشبّث بها مضافاً إلى ضعفها[١]. فالأقوى عدم جواز غيبة الفاسق ولو كان مصرّاً بفسقه.

وربّما يتمسّك لجواز غيبة الفاسق أو المتجاهر برواية ابن أبي يعفور بطريق الشيخ و هو ضعيف، وفيها: قال رسول الله ﷺ: «لاغيبة إلاّ لمن صلّى في بيته ورغب عن جماعتنا، ومن رغب عن جماعة المسلمين وجب على المسلمين غيبته وسقطت بينهم عدالته ووجب هجرانه...»[٢]

وهي كما ترى أوجبت الغيبة في ترك المستحب أو فعل الحرام إن كان الإعراض حراماً.

وفيه ـ مضافاً إلى أنّ مفادها غير المطلوب لعدم التزامهم بوجوب غيبة الفاسق أو المتجاهر ـ أنّها محمولة على المورد الّذي كان الإعراض عن جماعة المسلمين مخالفة لإمام المسلمين أو في مظنّتها.

ولعلّ الحكم سياسي، لأنّ الظاهر أنّ الإعراض عن جماعة المسلمين في عصر رسول الله ﷺ أو ما قاربه كان إعراضاً عن والي المسلمين ومظنّة للتوطئة على ضدّ الإسلام، وفي مثله يجب على المسلمين الوقيعة في المعرض وهجرانه ونحو ذلك.

وما ذكر وإن لايلائم بعض فقرات الحديث لكن لامحيص عنه. هذا مع أنّه

١ـ مثل رواية المستدرك وكشف الريبة فإنّهما ضعيفتان للإرسال.

٢ـ تهذيب الأحكام٦/ ٢٤١، باب البيّنات، الحديث ١؛ والوسائل ١٨/ ٢٨٩، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ٢. والرواية ضعيفة بمحمّد بن موسى بن عيسى الهمداني، راجع جامع الرواة ٢/ ٢٠٥.

منقول بطريق صحيح مع خلّوه عن هذه الزيادة.[١]

٢ـ استثناء تظلّم المظلوم

ومنه تظلّم المظلوم وإظهار ما فعل به الظالم وإن كان متستّراً به . وهو في الجملة ممّا لاإشكال فيه بل جوازه في الجملة من الواضحات، ضرورة أنّ نصب الوالي والقاضي في البلاد من قبل رسول الله ﷺ وأمير المؤمنين للانتصاف من الظالم ورفع الظلم عن المظلوم وعدم تضييع حقوق الناس، ولازال رفع الناس أمرهم وشكواهم إلى ولاة الأمر والقضاة من غير نكير.

وقد رفع الأنصاري شكواه من سمرة بن جندب إلى رسول الله ﷺ واغتابه عنده في دخوله في داره بلا استيذان ومع كون نسوته على حال غير مناسب لدخوله عليهنّ، ولم يمنعه عن اغتيابه وذكره بالسوء[٢]، تأمّل.

ورفع الناس أمرهم وشكواهم إلى أمير المؤمنين ـعليه السلامـ إلى ما شاء الله .[٣]

بل رفع الأمر إلى الولاة والقضاة في دفع الظلامة مستلزم غالباً لاطّلاع حواشيهما وأصحابهما عليه و لم يعهد المنع منه.

وقد أوجب الله تعالى أداء الشهادة وحرّم كتمانها[٤]، وهو مستلزم في كثير من الموارد لكشف ستر الناس واغتيابهم. وهذا القدر ممّا لاشبهة في جوازه.

إنّما الكلام والإشكال في جوازها مطلقاً عند الحاكم وغيره للانتصاف من

١ـ وهو طريق مرّ عن الصدوق ـ قدّه ـ، راجع الوسائل ١٨/ ٢٨٨، الباب ٤١ من أبواب الشهادات، الحديث ١.

٢ـ الوسائل ١٧/ ٣٤٠ و٣٤١، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديثان ١ و٣.

٣ـ راجع الوسائل ١٨/ ٢٠٦، كتاب القضاء، الباب ٢١ من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى.

٤ـ سورة البقرة(٢)، الآية ٢٨٣؛ وسورة المائدة(٥)، الآية ١٠٦.

الظالم أولا، وفي مورد الظلامة وغيره في سائر عيوبه، إلى غير ذلك من الموارد المشتبهة التي لابدّ من التماس دليل على تسويغها.

وقد استدلّ على المطلوب بل على إطلاقه بأمور:

منها: قوله تعالى: **﴿لايحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلّا من ظلم وكان الله سميعاً عليماً﴾**[1].

والاستدلال به لأصل المطلوب يتوقّف على كون الاستثناء متّصلاً وكون الاستثناء من الجهر بالسوء، وكان تقديره لايحبّ الله الجهر إلاّ جهر من ظلم، فيكون بقرينة الاستثناء في مقام بيان الجهر بالسوء، فيؤخذ بإطلاقه لأنواع الجهر بالسوء كالشتم و الدعاء بالسوء والغيبة.

ويتوقّف إطلاق المطلوب على إحراز كونه في مقام بيان عقد الاستثناء أيضاً.

ويمكن الخدشة في جميع ذلك، لعدم دافع لاحتمال كون الاستثناء منقطعاً سيّما مع عدم إمكان استثناء من ظلم من ظاهر الكلام فيحتاج إلى تقدير.

وما يقال: إنّ الأصل في الاستثناء الاتّصال إن لم يرجع إلى ظهور في الكلام لايتبع.

ويشكل دعوى الظهور في المقام بعد كون الاتّصال متوقّفاً على التقدير و هو خلاف الأصل أيضاً.

وقد حكي عن ابن الجنّي أنّه منقطع[2]، وعن ابن عبّاس وجماعة أخرىٰ[3] قراءة «مَن ظَلَم» معلوماً، وعليه يكون منقطعاً ويكون المعنى: لكن مَن ظَلَم

١ـ سورة النساء (٤)، الآية ١٤٨.

٢و٣ـ مجمع البيان ٤ـ٣/ ٢٠١، في تفسير الآية المتقدّمة.

لايخفىٰ أمره على الله تعالىٰ، بقرينة سميعاً عليماً، أو كان التقدير: لكن من ظُلم جهر بظلامته و من ظلم جهر بظلمه.

وعدم دليل علىٰ أنّ الاستثناء يكون من الجهر والتقدير: إلاّ جهر من ظلم، لاحتمال كون التقدير في المستثنى منه ويكون التقدير: لايحبّ الله الجهر من أحد بالسوء إلاّ من ظُلم، أو جهر أحد إلاّ من ظُلم، فيكون في مقام بيان الأشخاص لا الأقوال كما هو ظاهر عبارة تفسير القمّي [1].

فكأنّه قال: لا يجوز من أحد الجهر إلاّ ممّن ظلم، وأمّا أنّ كلّ جهر لايجوز فلاإطلاق لإثباته بل في مقام الإهمال من هذه الجهة، فلاتدلّ الآية على حرمة الغيبة حتّى يتشبّث بالاستثناء لتجويزها، ولو سلّم الإطلاق في المستثنىٰ منه كما لاتبعد دعوى الفهم العرفي على تأمّل، فلايسلم في المستثنى، لعدم إحراز كونه في مقام البيان فيه.

فلو دلّت على أنّ كلّ من ظلم يجوز له الجهر بالسوء لاتدلّ على جواز التقوّل بكلّ سوء والإجهار بكلّ قول، وعند كلّ أحد ومع معلوميّة الظالم وذكره باسمه، لعدم إطلاق في عقد الاستثناء.

كما لعلّه يشهد له ما روي في مجمع البيان عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ ، قال: «في معناه أقوال: أحدها: لايحبّ الله الشتم في الانتصار إلاّ من ظلم، فلابأس له أن ينتصر ممّن ظلمه ممّا يجوز الانتصار به في الدين، عن الحسن والسدي، وهو المروي عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ . ونظيره: وانتصروا من بعد ما ظُلموا. قال الحسن: ولايجوز للرجل إذا قيل له يا زاني أن يقابل له بمثل ذلك من أنواع الشتم» [2]

١ـ تفسير القمي ١/ ١٥٧، في تفسير الآية المتقدّمة.

٢ـ مجمع البيان ٤ ـ٣/ ٢٠١، في تفسير الآية المتقدّمة.

انتهى.

وهو مبني على عدم إطلاق فيها لا في المستثنى منه ولا في المستثنى.

نعم ظاهر رواية العيّاشي عن أبي عبد الله -عليه السلام- في قول الله: **﴿لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم﴾** قال: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممّن ظلم، فلاجناح عليهم فيما قالوا فيه»[1]

ورواية الطبرسي في مجمعه عنه-عليه السلام- في قوله تعالى -: «إنّ الضيف ينزل بالرجل فلايحسن ضيافته فلاجناح عليه في أن يذكره بسوء ما فعله»[2]

إطلاق الآية وشمولها لأنواع الظلم و جواز غيبة الظالم مطلقاً.

لكنّهما مع ضعفهما[3] معارضتان بما عن أبي جعفر-عليه السلام-آنفاً، فإنّ الظاهر منها عدم جواز غيبة الظالم، وإنّما يجوز الانتصار منه بما يجوز في الدين، تأمّل.

ومنها: قوله تعالى: **﴿ولمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل* إنّما السبيل على الذين يظلمون الناس ويبغون في الأرض بغير الحق﴾**[4].

وهو أوضح دلالة وأشمل مفاداً من الآية المتقدّمة، سواء كان المراد من الانتصار طلب النصر كما هو أحد معانيه؛ يقال: انتصر على خصمه إذا استظهر، أو الانتقام من الظالم.[5]

أمّا على الأوّل فلأنّ مقتضى إطلاقه جواز الاستنصار وطلب النصر من كلّ

١ـ الوسائل٨/ ٦٠٥، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦؛ وتفسير العياشي ١/ ٢٨٣، في تفسير الآية، الحديث ٢٩٦.

٢ـ مجمع البيان٤ ـ٣/ ٢٠٢، في تفسير الآية.

٣ـ لأنّهما مرسلتان.

٤ـ سورة الشورى(٤٢)، الآيتان ٤١ و٤٢.

٥ـ المنجد: ٨١٢.

من يرجو منه ذلك، والياً كان أو غيره. ولازمه جواز ذكر مساءة الظالم وغيبته عند من يرجو منه النصر، كان الظالم متجاهراً أم لا، والسامع عالماً بمساءته أم لا.

وأمّا على الثاني فلأنّ جواز الانتقام من الظالم مستلزم لجواز الانتصار من الغير، وإلاّ فقلّما يكون المظلوم بنفسه يمكنه الانتقام من ظالمه، والانتصار ملازم لذكر مساءة الظالم كما مرّ، ولاأقلّ من أنّ إطلاق الانتصار يقتضي جواز انتقامه بمعاونة الغير كعشيرته وقبيلته إذا لم يمكنه بنفسه وهو ملازم للغيبة.

ثمّ إنّ مقتضى ظاهر الآية جواز إعانة الغير إذا استعانه المظلوم لدفع ظلامته والانتقام من الظالم، فإذا جاز للمظلوم الانتقام من الظالم وتوقّف نوعاً على الاستعانة بغيره كعشيرته وأحبّته وغيرهما جاز لهم نصره بظاهر الآية ولو بملازمة عرفية.

نعم، لايجوز لهم التعرّض للظالم بأغراضهم لالكونهم آلة ووسيلة للانتقام للمظلوم. هذا على المعنى الثاني، وأمّا على المعنى الأوّل فالأمر أوضح.

وربّما يقال: أن لاإطلاق في الآية من جهة كيفية الانتصار، بل هي بصدد بيان أنّ لكلّ مظلوم يجوز الانتصار [1]، والمتيقّن منه جواز الاستنصار من الوالي والقاضي.

وفيه: أنّ الآية سيقت لبيان جواز الانتصار بعد الظلم مقابل الظلم الابتدائي، فلا إشكال في إطلاقها من هذه الحيثية.

إلاّ أن يقال: إنّها بصدد بيان عدم السبيل للمظلوم دون الظالم، وبيان صرف مقابلتهما، فلا إطلاق فيها من جهة كيفية الانتصار [2].

لكنّه أيضاً غير وجيه، لأنّ الظاهر منها أنّها بصدد بيان الجملة الأولى كما

١و٢ـ راجع حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ٣٦، في حرمة الغيبة.

تشهد به الآيات المتقدّمة عليها و إنّما ذكرت الجملة الثانية تطفّلاً.

وعلى ما قرّرناه يمكن الاستدلال عليه بمثل قوله: ﴿فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدىٰ عليكم﴾ [١]، وقوله: ﴿والّذين إذا أصابهم البغي هم ينتصرون﴾ [٢] على كلام وتأمّل و إشكال.

وربّما يقال: إنّ تجويز الانتصار والانتقام للمظلوم بنفسه من الظالم يوجب الهرج والمرج، وإنّما نصب الوالي والقاضي للانتصاف والانتصار وتنظيم أمور الناس، ومعه كيف يطلق ذلك للناس بأنفسهم؟

لكنّه اعتبار ضعيف مخالف للإطلاق بل و الاعتبار الصحيح، وقد وقع نظيره في الشرع كتجويز التقاصّ للدائن [٣]، وتجويز الدفاع عن النفس والعرض والمال [٤]، ودفع المشرف على بيت الرجل [٥]، وقتل من سبّ النبيّ ﷺ أو أحد الأئمّة ـ عليهم السلام ـ [٦] إلى غير ذلك.

فهل ترى من نفسك وجوب القعود عن دفع السارق المهاجم على عرض الرجل وماله و عدم جواز دفعه ثمّ بعد فعله ما فعل يقال للمظلوم: لك الرجوع إلى المحاكم الصالحة؟! وبالجملة لاوجه للاستبعاد بعد قيام الدليل.

وأمّا المؤيّدات التي ذكرها الشيخ الأنصاري كدليل نفي الحرج، وأنّ في

١ـ سورة البقرة(٢)، الآية ١٩٤.

٢ـ سورة الشورى(٤٢)، الآية ٣٩.

٣ـ الفروع من الكافي ٥/ ٩٨، كتاب المعيشة، باب قصاص الدين.

٤ـ الوسائل ١١/ ٩١، كتاب الجهاد، الباب ٤٦ من أبواب جهاد العدوّ وما يناسبه.

٥ـ الوسائل ١٩/ ٤٨، كتاب القصاص، الباب ٢٥ من أبواب القصاص في النفس.

٦ـ الوسائل ١٩/ ٩٩، كتاب القصاص، الباب ٦٨ من أبواب القصاص في النفس؛ ومستدرك الوسائل ١٨/ ١٦٧ و ١٧١، كتاب الحدود والتعزيرات، البابان ٤ و ٦ من أبواب حدّ المرتدّ.

تشريع الجواز مظنّة الردع، وغيرهما [١]

فلايخفى مافيها من عدم صلاحيّتها للخروج عن إطلاق أدلّة التحريم كما اعترف به.

عدم استثناء غيبة تارك الأولى

كما لايجوز غيبة من ترك الأولى بالنسبة إلى شخص، كما لو ترك بعض مراتب الضيافة مالم يصل إلى الهتك والتحقير والإهانة، أو استقضى حقّه وكان الأولى تركه، فضلاً عن تارك الأولى الّذي غير مربوط به كالغيبة في ترك المستحبّ ونحوه.

وإن أمكن الاستدلال على الجواز بروايات:

منها: ما عن تفسير العيّاشي عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ في قول الله: ﴿لايحبّ الله الجهر بالسوء من القول إلاّ من ظلم﴾، قال: «من أضاف قوماً فأساء ضيافتهم فهو ممّن ظلم، فلاجناح عليهم فيما قالوا فيه». [٢]

وقريب منها باختلاف مرسلة الطبرسي. [٣]

بأن يقال: إنّ الأمر دائر بين أحد التصرّفين:

إمّا التصرّف في الرواية وحمل إطلاقها على ما إذا ظلم المضيف ضيفه وحفظ

١ـ المكاسب: ٤٥، المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع، فيما استثني من الغيبة.

٢ـ تفسير العيّاشي ١/ ٢٨٣، في تفسير الآية ١٤٨ من سورة النساء، الحديث ٢٩٦؛ والوسائل ٨/ ٦٠٥، كتاب الحجّ، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

٣ـ مجمع البيان ٤ ـ ٣/ ٢٠١، في تفسير الآية السابقة؛ والوسائل ٨/ ٦٠٥، كتاب الحجّ، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧.

ظهور عنوان الظلم في الآية، فإنّ إساءة الضيافة أعمّ من وقوعها على نحو الظلم.

أو التصرّف في الآية وحمل الظلم فيها على الأعمّ ممّا هو المتفاهم عرفاً وحفظ إطلاق الرواية.

والثاني أولى، لأنّ ظهور المفسِّر حاكم على المفسَّر بالفتح، بل الظاهر من قوله: «فهو ممّن ظلم» الإلحاق الحكمي بلسان الإلحاق الموضوعي، وإلاّ فمفهوم الظلم غير محتاج إلى البيان، فالرواية بلسانها مفسّرة للآية ومنقّحة للموضوع أو ملحقة لمطلق الإساءة في الضيافة بالظلم، ويتمّ المطلوب بدعوى إلغاء الخصوصيّة عن الضيافة وإسراء الحكم إلى سائر ما يكون إساءة ولو بنحو ترك الأولى.

والحمل على مورد الظلم حتّى يكون قوله: «فهو ممّن ظلم» من توضيح الواضح فبعيد.

لكن الخروج عن الأدلّة المحكّمة بمثل هذه المرسلة الضعيفة غير ممكن، مع إمكان أن يقال: إساءة الضيافة أخصّ من ترك الأولى، بل لعلّها لا تنطبق إلاّ على الضيافة بنحو توهين وتحقير، وهو ظلم وليس تطبيقه على ذلك توضيح الواضح.

ومنها: رواية حمّاد بن عثمان، قال: «دخل رجل على أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ فشكا إليه رجلاً من أصحابه، فلم يلبث أن جاء المشكوّ، فقال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ : «ما لفلان يشكوك؟» فقال: يشكوني أنّي استقضيت منه حقّي. قال: فجلس أبو عبد الله مغضباً ثمّ قال: «كأنّك إذا استقضيت حقّك لم تسئ؟! أرأيتك ما حكى الله عزّ وجلّ: ﴿ويخافون سوء الحساب﴾ أترى أنّهم خافوا الله أن يجور عليهم؟ لا والله، ماخافوا إلاّ الاستقضاء فسمّاه الله عزّ وجلّ سوء الحساب، فمن استقضى (به. ن) فقد أساء».

كذا في الوسائل [١]، والكافي [٢] على نقل المجلسي في مرآة العقول، لكنّه قال: وفي بعض النسخ القديمة بالصاد المهملة في الموضعين [٣].

وفي الوافي عن الكافي والتهذيب بالصاد المهملة في جميع المواضع [٤].

أقول وأظنّ كونه بالضاد المعجمة في الموضعين الأوّلين، لأنّ الدائن في مقام الدفاع عن الشكوى لايناسب أن يقرّ بـالاستقصاء وسوء المطالبة، بل المناسب أن يقول: إنّي استقضيت حقّي فلا وجه لشكواه وقول أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ: «كأنّك إذا استقضيت» يناسب المعجمة طبقاً لمقالة الدائن. ثمّ لمّا كان الاستقضاء على كيفيّتين: إحداهما بلا استقصاء وثانيتهما معـه، قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ: لم يكن كلّ استقضاء غير سوء، بل منه ما ينطبق عليه سوء الحساب وهو الاستقصاء فيه، فمن استقصى فقد أسـاء. فالمناسب للموضع الأخير بل لما قبله المهملـة، ويؤيّده أن مطلق الاستقضاء ليس إساءة كما هو واضح.

وكيف كان لا دلالة للرواية على المقصود أي جواز الغيبة في ترك الأولى.

لأنّ الشكوى إن كان بمعنى تظلّم المظلوم وذكـر سوء ما فعل به كما فسّربه في اللغة [٥]، فالظـاهر منه كون المطـالبة كانت مقـرونة للظلم كالإهـانة والتحقير وغيرهما، فتدلّ على جواز غيبة الظـالم عند مثل أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ الّذي يرجى

١ـ الوسـائل١٣/ ١٠٠، كتاب التجارة، الباب ١٦ من أبواب الديـن والقرض، الحديث ١؛ والآية في سورة الرعد (١٣)، رقمها ٢١.

٢ـ الكافي ٥/ ١٠٠، كتاب المعيشة، باب في آداب اقتضاء الدين، الحديث ١.

٣ـ مرآة العقول١٩/ ٥٤، كتاب المعيشة، باب في آداب اقتضاء الدين، الحديث ١.

٤ـ الوافي، المجلد ٣، الجزء ١٠/ ١٠٩، كتـاب المكـاسب، البـاب١٢٧ من أبـواب أحكـام الديـون والضمانات.

٥ـ المنجد:٣٩٩.

منه دفع الظالم وظلمه سيّما أنّ المشكوّ كان من أصحابه.

وإن كان أعمّ فلا دلالة فيها على أنّ الشاكي اغتابه، لإمكان الشكوى عنه بما لايرجع إلى الانتقاص والغيبة.

مضافاً إلى أنّ الظاهر من سياق الرواية و غضب أبي عبد الله وتطبيق الآية أنّ مطالبته كانت بوجه منطبق عليه عنوان الظلم كالاستقصاء من الفاقد الموجب لخجلته وهتكه.

وممّا ذكرناه من معنى الشكاية والاحتمالين فيها يظهر النظر في الاستدلال بمرسلة ثعلبة بن ميمون عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «كان عنده قوم يحدّثهم إذ ذكر رجل منهم رجلاً فوقع فيه وشكاه، فقال له أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ : وأنّى لك بأخيك كلّه؟ و أيّ الرّجال المهذّب؟»[1].

نعم، ظاهر «وقع فيه» أنّه اغتابه، فقوله: «شكاه» يصير ظاهراً حينئذ في تظلّمه وذكر سوء ما فعل به.

ولايدلّ ذيله على أنّ شكواه كان في ترك الأولى، لأنّ حقوق الاخوّة بين واجبات ومستحبّات، وترك شيء منهما مخالف للأخوّة وكون الرجل مهذّباً.

نعم لايخلو نحو تعبيره من إشعار بترك الأولى لكنّه لايصل إلى حدّ الدلالة والظهور المتّبع.

مضافاً إلى عدم دليل على أنّ الرجل المذكور عنده كان معروفاً لدى الحضار، فلعلّه شكا رجلاً مجهولاً للتشفّي أو لدعاء أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ له في دفع صنيعته به أو لعلّه كان متجاهراً بالفسق والظلم.

١ـ الوسائل ٨/ ٤٥٨، كتاب الحجّ، الباب ٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

المقام الثاني:

فيما لايكون من قبيل الاستثناء بل كان من باب التزاحم او...

ومن الثاني ـ أي ما لايكون من قبيل الاستثناء وكان من باب التزاحم أو يحتمل فيه ذلك ـ موارد كثيرة ذكرها القوم.

وجملة القول فيها أنّه لابدّ في الحكم بالجواز في كلّ مورد من إحراز كونه من باب التزاحم بإحراز المقتضى و الملاك في الطرفين، وإحراز أهميّة مقتضى المقابل لعنوان الغيبة عن مقتضاها أو إحراز التساوي بينهما أو احتمال الأهميّة أو التساوي في مقتضى المقابل لها، وعدم احتمال الأهميّة في الطرف أي في مقتضى الغيبة مع فقد احتمالها في مقابلها.

فحينئذ يحكم العقل بجواز ارتكابها، لا لما أفاده الشيخ الأنصاري ومن تبعه من تبعيّة الحكم لأقوى المصلحتين وعدم حرمة الغيبة شرعاً في مورد أهميّة الغير[1]، فإنّه خلاف التحقيق في باب التزاحم في مقام الامتثال.

والتحقيق أنّ الحكمين المتزاحمين في مقامه بقيا على فعليّتهما مطلقاً، إلاّ أنّ العقل يحكم بمعذوريّة الفاعل والمكلّف عن ترك المهمّ بالاشتغال بالأهمّ أو ترك أحد المتساويين بالاشتغال بالآخر.

فترك الحكم الفعلي ومخالفته قد يكون لعذر، فلايعاقب عليه، وقد يكون لالعذر، فيعاقب عليه. ولهذا لو ترك المتزاحمين فيما يمكن له تركهما استحقّ العقوبة على ترك كلّ واحد لمخالفته الحكم الفعلي بلا عذر مع قدرته على إتيانه.

والتفصيل ورفع الإشكالات المتوهّمة يطلب من محلّه.[2]

١ـ المكاسب: ٤٤، المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع، فيما استثني من الغيبة.

١ـ راجع تهذيب الأصول ١/ ٣٠٤، المقدّمة الرابعة من مبحث الأهمّ والمهمّ.

وعلى ما ذكرناه من فعليّة المتزاحمين لابدّ في ارتكاب كلّ من إحراز العذر فيه، ومع احتمال الأهميّة في أحدهما يكون ارتكابه بعذر محرز دون مقابله لعدم إحرازه فيه.

ثمّ إنّ إحراز الأهميّة في الموارد الخاصّة أو احتمالها قديكون بحكم العقل كأهميّة دم المؤمن من الوقيعة فيه، وقد يكون بالنقل كما لو دلّت الأدلّة على أنّ فلاناً أشدّ من فلان، أو يحرز من اهتمام الشارع بشيء أكثر من الآخر بحسب لسان الأدلّة وكيفيّة التعبير فيها أو بعدّه في الكبائر دون الآخر، إلى غير ذلك.

ثمّ إنّهم تعرّضوا لموارد لابأس بذكر مورد منها لورود روايات فيها، و هو نصح المستشير.

وجوازها في مورده بنحو الإجمال والإيجاب الجزئي ثابت، كما لو أحرز في مورد أهميّة النصح من الوقيعة في المؤمن، كما لو فرض أنّ في تركها يبتلى المؤمن بمفسدة عظيمة، بل في بعض الموارد يجب النصح ولو لم يستشره ولعلّه مراد الشيخ الأنصاري أيضاً[1] وإن أوهم ذيل كلامه بخلافه.

وكيف كان لابدّ في الحكم بجوازها في مطلق موارد النصح، أو مطلق نصح المستشير من إحراز وجوب النصح مطلقاً، أو مع الاستشارة وعدم جواز ردّ الاستشارة وترك النصح ولو بالسكوت، و إحراز كونها من باب التزاحم و إحراز أهميّة النصح من الوقيعة في المؤمن أو احتمالها على نحو ماتقدّم.

وأمّا لو كان بين الدليلين التعارض فالظاهر عدم جواز الغيبة، سواء قلنا باندراج العامّين من وجه في باب العلاج أم لا، لأنّ عموم الكتاب مرجّح لأدلّة حرمة الغيبة على الأوّل، ومرجع مع سقوط الدليلين على الثاني.

١ـ المكاسب: ٤٥، فيما استثني من الغيبة.

ولاتعارض الأخبار الكتاب وإن كان بينهما عموم من وجه، ولايسقط العامّ الكتابي بالمعارضة معها، لأنّه مع كونه مخالفاً لارتكاز المتشرّعة ولبناء الفقهاء ظاهراً يمكن استفادته من أدلّة العلاج كرواية الميثمي [١] وغيرها.

وإن شئت قلت: إنّ الأخبار الواردة بأنّ ما خالف قول ربّنا زخرف أو باطل أو لم نقله [٢] شاملة للعامّين من وجه في مورد تعارضهما، وإنّما الخارج منها ما يكون بينهما جمع عرفي. ومعه يخرج موضوعاً عن مخالفته في محيط التشريع على ما ذكرناه في ميزان المعارضة ومحلّها ومحطّها [٣].

ولو قيل: إنّ الحكم في المتعارضين متعلّق بالطبائع والعناوين، والتعارض بينهما بالعرض، وهو خارج عن الأدلّة الدالّة على أنّ ما خالف قول ربّنا كذا.

قلنا: ـ مضافاً إلى أنّ الظاهر دخوله فيها و لو بإلغاء الخصوصيّة أو المناط القطعي ـ إنّه لو سلّم ذلك لكن المستفاد من الأدلّة ولو بمناسبات أنّ الخبر لايعارض الكتاب ولايسقط عموم الكتاب بمعارضته، فلاحظ [٤].

نعم، الظاهر أنّ المورد من باب تزاحم المقتضيين وتحقّقه في كلّ من العنوانين مطلقاً.

وجوب نصح المستشير وعدمه

لكن الشأن في أصل وجوب نصح المستشير أو نصح المؤمن مطلقاً، وعلى فرض وجوبه في أهميّته من الغيبة، وفي كليهما نظر:

١ـ الوسائل ١٨/ ٨١، كتاب القضاء، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث ٢١.

٢ـ نفس المصدر والباب.

٣ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدّس سرّه ـ ٢/ ٥، رسالة التعادل والترجيح.

٤ـ نفس المصدر ٢/ ٣٦.

أمّا الأوّل فلعدم الدليل عليه إلاّ روايات قاصرة الدلالة عن إثباته:

كصحيحة عيسى بن أبي منصور عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ ، قال: «يجب للمؤمن على المؤمن أن يناصحه»[1].

ونحوها صحيحة الحذّاء[2]، وصحيحة معاوية بن وهب[3].

والظاهر منها ثبوت حقّ للمؤمن على المؤمن، فإنّ الظاهر من «يجب له عليه» ثبوته عليه.

وأمّا كون ذلك شرعاً على نحو الوجوب والإلزام فلا دلالة عليه، فهو كسائر الحقوق الثابتة للمؤمن على المؤمن، ومادة الوجوب لو كانت ظاهرة في الوجوب الاصطلاحي لكن في مثل هذا التركيب ظاهرة في الثبوت، ففرق بين قوله: وجب عليه كذا وقوله: وجب للمؤمن على المؤمن كذا، فإنّ الثاني غير ظاهر في الإلزام، مع أنّ ظهور المادّة في الوجوب مطلقاً محلّ كلام.

وكرواية جابر عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: «قال رسول الله : لينصح الرجل منكم أخاه كنصيحته لنفسه».[4]

وفي دلالتها على الوجوب بعد الغض عن ضعف سندها نظر[5]،لأنّها في مقام بيان مقدار النصيحة وكيفيّتها بعد الفراغ عن حكمها فلاتدلّ على وجوبها.

١ـ الوسائل ١١/ ٥٩٤، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣٥ من أبواب فعل المعروف، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٣.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢.

٤ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٤.

٥ـ ضعيفة بعمرو بن شمر. راجع تنقيح المقال ٢/ ٣٣٢.

ورواية تميم الداري الضعيفة [١]، قال: قال رسول الله ﷺ: «الدين نصيحة .قيل: لمن يا رسول الله، قال: لله ولرسوله ولأئمّة الدين ولجماعة المسلمين» [٢].

وأنت خبير بعدم دلالتها على الوجوب بل سياقها سياق الاستحباب.

وهنا طائفة أخرى بلسان آخر:

كموثقة سماعة، قال: سمعت أبا عبد الله ـ عليه السلام ـ يقول: «أيّما مؤمن مشى في حاجة أخيه فلم يناصحه فقد خان الله ورسوله» [٣]. ونحوها روايات [٤].

وهي لاتدلّ على وجوب النصيحة مطلقاً أو عند الاستشارة، بل على أنّه لو مشى في حاجته يجب عليه نصحه. وأمّا وجوب المشي في حاجته أو وجوب نصيحته فلا، ولعلّه مع علمه بابتلائه بالمعصية كالغيبة لايجوز له المشي فيها.

وكذا ما ورد في خصوص المستشير، كقوله: «من استشاره أخوه المؤمن فلم يمحّضه النصيحة سلبه الله لبّه». [٥]

فلايدلّ على الوجوب بل ظاهره الاستحباب.

١ـ ضعيفة بتميم الداري المجهول وغيره. راجع تنقيح المقال ١/ ١٨٦.

٢ـ الوسائل ١١/ ٥٩٥، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣٥ من أبواب فعل المعروف، الحديث ٧.

٣ـ الوسائل ١١/ ٥٩٦، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٣٦ من أبواب فعل المعروف، الحديث ٢.

٤ـ نفس المصدر والباب.

٥ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥؛ وأيضاً الوسائل ٨/ ٤٢٧، الباب ٢٣ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢؛ والوافي المجلد ١، الجزء ٣/ ١٦٤ من كتاب الإيمان والكفر، باب ترك مناصحة المؤمن؛ والكافي ٢/ ٣٦٣، كتاب الإيمان والكفر، باب من لم يناصح أخاه المؤمن، الحديث ٥؛ والمحاسن: ٦٠٢، باب الاستشارة من كتاب المنافع، الحديث ٢٧. ولم نجد الرواية في المصادر المذكورة بهذه العبارة التي ذكرها المؤلّف ـ قدّس سرّه ـ والذي يسهل الخطب أنّه نقلها بالمعنى ظاهراً.

مع أنّ ما وردت في نحـو هذا المساق ممّـا لوحظ فيها حـال جماعة المسلمين وجمعيّتهم لا إطلاق فيها لحال وقوع ضرر أو حرج أو هتك ونحوها على بعض آخر من المسلمين.

فوجوب نصح المسلم على فرضه حكم حيثي لا إطلاق له لحال إيقاع هتك لمسلم آخر بعد كون الملحوظ فيه حال المؤمنين وعدم ترجيح بعض على بعض.

ثمّ لو سلّم دلالتها على الوجوب وإطلاقها ومزاحمة المقتضيين لكن الظاهر من أدلّة الغيبة ومثل التعبيرات الواردة فيها أنّ ملاكها أقوى من ملاك النصح، ولا أقلّ من أنّ ذلـك الاهتمام صار موجباً لاحتمال أهمّيّة ملاكهـا. فالأقوى مـلاحظة الموارد؛ ففي كلّ مـورد تحرز أهمية النصـح أو تحتمل كما أشرنا إليـه يحكم بجـوازها دون مطلق الموارد.

وممّا ذكـرناه وفصّلنـاه يظهر حال سـائر الموارد الّتي استثني منها، فـلاداعي لتطويل الكلام بذكرها، والله الهادي.

حرمة استماع الغيبة

الأمر الثالث: يحرم استماع الغيبـة بلاخـلاف، كما في الجواهـر[1] ومكاسب شيخنا المرتضى[2]، وإن قـال في مفتاح الكـرامـة: «إنّ الأصحـاب تركـوا ذكـره لظهوره»[3].

وتدلّ عليه جملة من الروايات:

١ـ الجواهر ٢٢/ ٧١، كتاب التجارة في حرمة استماع الغيبة.

٢ـ المكاسب: ٤٦، المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع في الغيبة.

٣ـ مفتاح الكرامة ٤/ ٦٧، كتاب المتاجر، فيما نصّ الشارع على تحريمه، الغيبة.

كالنبوي المعروف المنقول عن تفسير أبي الفتوح الرازي أنّه قال: «السامع للغيبة أحد المغتابين»(١).

وقال الشهيد في كشف الريبة: قال رسول الله ﷺ: «المستمع أحد المغتابين». وقال علي -عليه السلام- : «السامع للغيبة أحد المغتابين»(٢) انتهى.

وعن الغزالي عن رسول الله ﷺ: «المستمع أحد المغتابين»(٣).

وفي خبر المناهي: «نهى عن الغيبة والاستماع إليها»(٤).

وعن جامع الأخبار: وقال ﷺ: «ما عمّر مجلس بالغيبة إلاّ خرب من الدين، فتنزّهوا أسماعكم من استماع الغيبة، فإنّ القائل والمستمع لها شريكان في الإثم»(٥).

وهذه إن كانت من مرسلات الصدوق فلا تخلو من اعتبار، ولكن من المحتمل بل الظاهر أن تكون عطفاً على قوله: عن سعيد بن جبير، فتكون من غير المرسلات المعتمدة.

وعن كتاب الروضة عن أبي عبد الله -عليه السلام- أنّه قال: «الغيبة كفر و المستمع لها والراضي بها مشرك»(٦).

١ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٣٣، كتاب الحجّ، الباب ١٣٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٧؛ وتفسير أبي الفتوح الرازي ١٠/ ٢٥٨، في تفسير سورة الحجرات(٤٩)، الآية ١٢.

٢ـ كشف الريبة عن أحكام الغيبة: ٦٤، في حرمة الإصغاء إلى الغيبة.

٣ـ إحياء العلوم ٣/ ١٤٠، كتاب آفات اللسان، الغيبة لا تقتصر على اللسان.

٤ـ الوسائل ٨/ ٥٩٩، كتاب الحجّ، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣.

٥ـ مستدرك الوسائل (الطبع القديم) ٢/ ١٠٦، كتاب الحجّ، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣٢. وفيه «فتنزهوا أسماعكم»، ولكن في الطبع الجديد منه ٩/ ١٢١، وفي جامع الأخبار: ١٧٢، فصل ١٠٩ «فنزّهوا أسماعكم».

٦ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٣٣، كتاب الحجّ، الباب ١٣٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

وعن الشيخ المفيد في الاختصاص: وعن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ أنّه نظر إلى رجل يغتاب رجلاً عند الحسن ـ عليه السلام ـ ابنه ، فقال: «يابنيّ، نزّه سمعك عن مثل هذا، فإنّه نظر إلى أخبث ما في وعائه فأفرغه في وعائك»[١].

كذا في المستدرك في بـاب تحريم اغتياب المؤمن، ولكن فيـه في باب وجوب ردّ غيبة المؤمن: وفي الإختصاص: قال نظر أمير المؤمنين...[٢].

والظاهـر أنّ أصل الرواية مـا في باب الاغتياب وإنّما أسقط عنهـا في الباب المتأخّر، فتكون مرسلة غير معتمدة، لعدم انتسابه إلى الإمام ـ عليه السلام ـ جزماً.

بل الظـاهر أنّ إرسـال المفيد جـزماً غير إرسـال الصدوق كـذلك ـــ حيث لانستبعد الاعتماد على مرسـلاته ـ لأنّ المفيد كان من أهـل النظر والاجتهاد، ولعلّ انتسابه جزماً مبني على اجتهاده، بخلاف طريقة الصدوق و أبيه.

وكيف كان ليسـت المرسلة معتمدة، مع أنّ في متنها إشكـالاً، لأنّ نهيه ـ عليه السلام ـ ابنه ـ عليه السلام ـ إن كان من استماع الغيبة المحرّمة ـ والعيـاذ بالله ـ كانت الرواية مخالفة لأصول المذهب، ضرورة أنّ الحسن بن عليّ ـ عليه السلام ـ لايستمع إليها.

وإن كان مـن الاستماع الجائز فلاتدلّ على المقصـود، فهي مطـروحة أو غير دالّة.

وعن الشيخ ورّام بن أبي فراس عن جابر: ولمّا رجم رسول الله ﷺ الرجل في الـزنا قـال رجل لصاحبـه: هذا عقـص كما يعقص الكلب، فمـرّ النبيّ ﷺ معهما بجيفة فقـال: انهشا منهـا، قالا: يـا رسول الله ننهش جيفـة؟ قال: «مـا أصبتما من

١ـ الاختصاص:٢٢٥.

٢ـ مستدرك الوسائل٩/ ١١٤، البـاب ١٣٢ من أبـواب أحكام العشرة، الحديـث ٩؛ وفيه أيضـاً في موضع آخر ٩/ ١٣٢، الباب ١٣٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٥.

أخيكما أنتن من هذه»[١].

وعن الشيخ أبي الفتوح في تفسيره عن ابن عمّ أبي هريرة نحوها بنحو أبسط[٢].

ولعلّ تلك الروايات مع كثرتها ومعروفيّة الحكم ودعوى المشايخ عدم الخلاف ووضوح الحكم كافية في ثبوت أصل الحرمة.

مع إمكان الاستدلال عليها بجملة من الروايات الظاهرة ـ ولو بمناسبة الحكم والموضوع ـ في أنّ هتك ستر المؤمن وكشف عورته وسوءته و إذاعة سرّه محرّم و مبغوض ذاتاً، وأنّ النهي عن الغيبة إنّما هو بلحاظ مراعاته وحفظ عرضه و مستوريته عن الكشف.

لاأقول: إنّ حرمتها مقصورة عليه، بل أقول: إنّ المستفاد من جملة من الروايات، كما وردت في تفسير الغيبة بأن تقول في أخيك ما قد ستره الله عليه، وكذا ممّا دلّت على حرمة إذاعة سرّه.

كصحيحة عبد الله بن سنان، قال: قلت له: عورة المؤمن على المؤمن حرام؟ قال: «نعم» قلت: يعني سفلته؟ قال: «ليس حيث تذهب، إنّما هو إذاعة سرّه»[٣].

وحسنة منصور بن حازم، قال: قال أبو عبد الله ـ عليه السلام ـ : «قال رسول

١ـ مستدرك الوسائل (الطبع القديم) ٢/ ١٠٦، كتاب الحجّ، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٧. و فيه: «هذا عقص كما يعقص الكلب» كما في المتن،ولكن في الطبع الجديد من المستدرك٩/ ١٢٠، وكذا في مجموعة ورام: ١٢٤: «هذا قعص كما يقعص الكلب».

٢ـ تفسير أبي الفتوح الرازي ١٠/ ٢٥٨، في تفسير سورة الحجرات (٤٩)، الآية ١٢؛ ومستدرك الوسائل ٩/ ١٢٠، كتاب الحجّ الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٧.

٣ـ الوسائل ٨/ ٦٠٨، كتاب الحجّ، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

الله ﷺ: من أذاع الفاحشة كان كمبتديها» [1]، إلى غير ذلك.

وما نرى من اهتمام الشارع الأقدس بشأن المؤمن وعرضه أكيداً، أنّ هتكه وكشف سرّه مبغوض ذاتاً، وأنّ النهي عن الغيبة وإذاعة السرّ لمبغوضيّته الذاتيّة لالصدوره من مكلّف، فإذا كان كذلك كان الاستماع إليها محرّماً، إذا لزم منه إذاعة سرّه وكشف ستره لدى المستمع، فإنّ كشف السرّ كما يتقوّم بالذكر ونحوه يتقوّم بالاستماع ونحوه.

وبالجملة، إذا كان هتك ستره مبغوضاً، وحفظ عرضه مطلوباً ذاتاً كحفظ دمه كما هو مستفاد من الروايات الواردة في الأبواب المختلفة [2]، فهو ملازم لمبغوضيّة الذكر والسماع جميعاً، لأنّ الكشف قائم بالتكلّم والاستماع.

فإذا علم السامع أنّ المتكلّم يريد كشف الستر المبغوض وجوده ذاتاً في الخارج، وكان المبغوض قائماً بطرفين و أمكن له دفع تحقّقه وجب عليه ذلك وحرم عليه الاستماع، لأنّ المفروض أنّ المبغوض ليس صدوره من المكلّف، بل وجوده في الخارج نحو قتل النفس المحترمة.

بل لايبعد الالتزام بوجوب منع المؤمن عن إفشاء سرّ نفسه وهتك عرضه، ووجوب منع الطفل عن هتك ستر المؤمن وكشف سرّه.

نعم، على هذا الوجه لاتثبت حرمة مطلق استماع الغيبة بناء على ما تقدّم من أنّ حرمتها لاتختصّ بمورد كشف الستر، إلاّ أنّ الظاهر عدم التفصيل بينهما، تأمّل.

بل يمكن أن يقال: إنّ ما ذكر لايكفي لإثبات الحرمة لعنوان الاستماع، فإنّه

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٨، كتاب الحجّ، الباب ١٥٧ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

٢ـ راجع الوسائل ٨/ ٥٩٦، ٦٠٨ و ٦١٠، كتاب الحجّ، الأبواب ١٥٢، ١٥٧ و ١٥٨ من أبواب أحكام العشرة.

سبب أو ملازم للمحرّم، وما هو محرّم كشف الستر اختياراً.

إلاّ أن يقال: إنّ الكشف المبغوض صار سبباً لجعل الحكم على الغيبة والاستماع، تأمّل.

أو يقال: إنّ ذلك التحليل والتجزئة عقليّ، والعرف يفهم من الأدلّة حرمة الاغتياب والاستماع المتّحدين مع الكشف، تدبّر.

ويمكن الاستدلال للحرمة بل لكونه كبيرة بمرسلة ابن أبي عمير المنقولة مستندة أيضاً بسند صحيح، وآخر حسن أو صحيح[١] عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: «من قال في مؤمن ما رأته عيناه وسمعته أذناه فهو من الّذين قال الله عزّوجلّ: ﴿إنّ الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة في الّذين آمنوا لهم عذاب أليم﴾»[٢].

بدعوى أنّ الظاهر من قوله: ﴿فهو من الّذين...﴾ هو أنّ المغتاب مصداق حقيقي للآية الكريمة، والتنزيل الموضوعي بلحاظ الحكم خلاف ظاهره، لأنّه مجاز يحتاج إلى التأوّل والدعوى.

فتكون الرواية مفسّرة للآية بتعميم الحبّ للعمل الناشئ من الرضا والإرادة وتعميم الشياع لمطلق النشو والنشر الشاملين للذكر عند واحد كما هو مقتضى إطلاق الرواية.

فيصير مفاد الآية شاملاً لكلّ عمل اختياري موجب لنشو الفاحشة ورفع الستر عنها في الجملة، فتشمل السامع كما تشمل المغتاب بلا افتراق بينهما، لأنّ

١ـ راجع ص ٣٧٣ و ٣٧٤ من الكتاب.

٢ـ الوسائل ٨/ ٥٩٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦؛ والبرهان في تفسير القرآن ٣/ ١٢٨، الحديث ٥.

السامع أيضاً عمل بفعله الاختياري وهو الاستماع ما هو موجب لنشو الفاحشة ورفع الستر عنها.

وليس مفاد الآية حرمة إشاعة الفاحشة حتّى يقال: إنّ الإشاعة عرفاً من فعل المغتاب، بل مفادها حبّ شيوعها وهو أعمّ من الإشاعة.

وبالجملة ، بعد تحكيم الرواية على الآية تفسيراً وتوضيحاً تدلّ الآية على حرمة الاستماع وكونه من الكبائر.

ويمكن أن يناقش فيه بأنّ الظاهر من الرواية وإن كان الاندراج الحقيقي لكن حمل الآية على ما ذكر والتصرّف في الحبّ والشياع بما ذكر خلاف ظاهر بل ظاهرين.

فدار الأمر بين ارتكاب خلاف ظاهر واحد شائع في الشرع والعرف وهو التنزيل الحكمي بلسان الاندراج الموضوعي مع قيام قرينة عقليّة عليه و هو عدم كون الاغتياب داخلاً في مفادها وجداناً، وبين ارتكاب خلاف ظاهرين بعيدين عن الأفهام غريبين عن الأذهان بلاقيام قرينة في نفس الآية الكريمة.

ولاشبهة في تعيّن الأوّل، فعليه يكون مفاد الرواية تنزيل المغتاب منزلة الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة.

نعم مقتضى إطلاقها كون الغيبة كبيرة دون استماعها.

حول كلام المحقّق الشيرازي في المقام

واستدلّ المحقّق التقي في تعليقته على المكاسب على حرمته بفحوى الأخبار الكثيرة الدالّة على حرمة الرضا بوقوع المحرّم وأنّ على الداخل إثمين: إثم الرضا وإثم الدخول، فإنّ المراد في المقام حرمة الاستماع على وجه الرضا بفعل المغتاب،

انتهى[1].

ولو تمّ ما أفاده أمكن الاستدلال عليها بكونه من الكبائر، لأنّ قوله في صحيحة أبي الصلت الهروي عن الرضا ـ عليه السلام ـ : «ومن رضي شيئاً كان كمن أتاه»،[2] وما عن أمير المؤمنين ـ عليه السلام ـ : «الراضي بفعل قوم كالداخل معهم فيه»[3]، يدلّان على كونه من الكبائر بإطلاق التنزيل.

لكن الشأن في دلالتها، فإنّ الظاهر منها أنّ المحرّم عنوان الرضا بفعل محرّم، وهو شامل للرضا الّذي له مظهر كما فيما نحن فيه، ولاتدلّ على حرمة عنوان آخر مغاير له وهو الاستماع، ولو كان على وجه الرضا. فإنّ الاستماع كذلك ينحلّ إلى الرضا الّذي هو أمر قلبيّ والاستماع الّذي من عمل الجوارح، ولاتقتضي حرمة العنوان الأوّل حرمة الثاني، لاباللفظ ولا بالفحوى، و لاملازمة بين حرمة الرضا بالغيبة مع حرمة استماعها على وجه الرضا.

ولو تمّ ما ذكره يكون على الداخل ثلاثة آثام: إثم أصل الدخول والعمل، وإثم نفس الرضا حسب الروايات، وإثم الدخول على وجه الرضا بالفحوى المدّعى، وهو كما ترى مخالف للروايات.

مع أنّ ما ذكره من أنّ المراد في المقام حرمة الاستماع على وجه الرضا بفعل المغتاب غير ظاهر.

بل المراد في المقام حرمة الاستماع مطلقاً ولو استمع مع انزجاره عن فعل المغتاب وكراهته به. فكما أنّ الغيبة محرّمة مطلقاً ولو مع التنفّر عنها، كذلك

١ـ حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمّد تقي الشيرازي:١١٨.

٢ـ الوسائل ١١/ ٤٠٩، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الباب ٥ من أبواب الأمر والنهي، الحديث ٤.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ١٢.

الاستماع. وليس المراد بالرضا هو الإرادة والاختيار وغيرهما من مبادي الفعل الاختياري، كما لايخفى على المتأمّل.

وأمّا روايات وجوب ردّ الغيبة فهي أجنبيّة عن الدلالة على حرمة الاستماع، كما هي أجنبيّة عن الدلالة على جوازها، بل تدلّ على أنّه لو سمع الغيبة يجب عليه الردّ. بل قلنا في بعض المسائل السابقة: إنّ مقتضى أدلّة النهي عن المنكر الدفع عن المنكر الّذي علم بإشرافه على الوجود [1]، فكيف يجوز تمكين المغتاب على الغيبة وكشف ستر المؤمن بعذر إرادة الردّ؟!

هل يكون استماع الغيبة من الكبائر؟

وقد استدلّ شيخنا الأنصاري على كونه من الكبائر بالنبوي: «السامع للغيبة أحد المغتابين» لولا ضعف سنده [2].

وفيه نظر يظهر بعد ذكر محتملات الرواية:

فمنها أن يكون المغتابين على صيغة الجمع، وكأنّ القائل بصدد إدراج السامع في المغتابين حكماً بلسان الإدراج الموضوعي وتنزيله منزلة المغتاب، فيكون المراد أنّه واحد منهم حكماً، كما لو قال: زيد أحد العلماء مع فرض عدم كونه عالماً، فكأنّه قال: السامع بمنزلة المغتاب.

فعلى هذا الفرض تمّت دلالتها، لإطلاق التنزيل، إلّا على إشكال مشترك بين الاحتمالات تأتي الإشارة إليه.

لكنّه بعيد لعدم فائدة في ذكر الجمع لإفادة هذا المعنى، بل لو قال: السامع

١ـ راجع ص٢٠٣ ـ ٢٠٤ من الكتاب.

٢ـ المكاسب:٤٦، المسألة الرابعة عشر من النوع الرابع، في الغيبة، وضعف السند للإرسال.

مغتاب كان أولى وأدلّ، كقوله: «الفقّاع خمر»[١]، و «الطواف بالبيت صلاة». [٢]

ومنها أن يكون على صيغة التثنية، ويراد به تنزيل السامع منزلة المتكلّم بالغيبة، سواء أريد به أنّه بمنزلة القائل بتلك الغيبة الّتي سمعها، أو أريد أنّه بمنزلة المتكلّم بها وأنّ السامع كأنّه المتكلّم بها.

وعليه أيضاً تمّت الدلالة، لكن هذا اللسان كأنّه ينافي التنزيل بلسان إثبات الموضوع، لأنّ لسان إثباته يقتضي أن يكون بإيقاع الهوهويّة لا الاثنينيّة والتغاير كما في الرواية.

ومنها أن يراد به جعل العدل للمغتاب، فكأنّه قال: السامع مغتاب آخر عدل المغتاب.

وعليه أيضاً لا تبعد تماميّة دلالته، بأن يقال: إنّ إطلاق العدليّة يقتضي الاشتراك في جميع الآثار والأحكام.

ومنها أن يراد بهذا الكلام الحكاية عن تنزيل سابق عليه، فإذا كان السامع منزّلاً منزلة المغتاب يصير المغتاب اثنين: الحقيقي والتنزيلي، والسامع أحدهما، وهو الفرد التنزيلي.

وعلى هذا الاحتمال يشكل الاستدلال، لعدم وقوفنا على دليل التنزيل وكيفيّة دلالته حتّى نتمسّك بإطلاقه، ويكفي في الحكاية التنزيل ببعض الآثار كأصل الحرمة.

إلّا أن يقال: إنّ حكاية العدليّة بقول مطلق كاشف عن التنزيل كذلك،

---

١ ـ الوسائل ١٧/ ٢٨٩، الباب ٢٧ من أبواب الأشربة المحرّمة؛ ومستدرك الوسائل ١٣/ ١٨٣، الباب ٤٨ من أبواب ما يكتسب به.

٢ ـ عوالي اللئالي ٢/ ١٦٧، باب الطهارة، الحديث ٣.

وهو لايخلو من وجه كما لا يخلو من تأمّل.

ومنها أن يراد به التنبيه على أنّ الغيبة كما يتوقّف تحقّقها على المغتاب يتوقّف على السامع وهو شريكه في الإثم، وليس حال السامع حال المضروب المتوقّف تحقّق الضرب عليه، بل هو دخيل في كشف ستر المؤمن وهتكه، وهو أحد المغتابين بهذا الاعتبار.

وعليه لايكون في مقام بيان التنزيل حتّى نتمسّك بإطلاقه على كونه من الكبائر.

إلّا أن يقال: يكفي كونه في مقام بيان كونه شريكاً فيتمسّك بإطلاق الشركة في الإثم على المطلوب.

إلّا أن يناقش بأنّه ليس في مقام بيان الشركة في الإثم أيضاً، بل بصدد بيان سرّ كونه مأثوماً بأنّه باستماعه مأثوم، والمغتاب بكلامه، فهو في مقام بيان أصل المأثوميّة مقابل عدم الإثم.

وهذا الاحتمال غير بعيد عن ظاهر اللفظ والاعتبار.

فتحصّل ممّا ذكر عدم ظهور الرواية في التنزيل المطلق، حتى يستفاد منها كون الاستماع من الكبائر.

هذا مضافاً إلى ورود إشكال آخر، وهو أنّ عمدة ما دلّت على كون الغيبة كبيرة مرسلة ابن أبي عمير المتقدّمة [1]، وقد عرفت أنّ الأظهر فيها تنزيل المغتاب منزلة الذين يحبّون أن تشيع الفاحشة[2] ومقتضى التنزيل المذكور أنّها كبيرة.

وعليه يمكن أن يناقش في دلالة ما يدلّ على تنزيل المستمع منزلة المغتاب

---

١ ـ الوسائل ٨/ ٥٩٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

٢ ـ راجع ص ٣٧٣ من الكتاب.

على كون الاستماع معصية كبيرة، بأن يقال: إنّ التنزيل في لسان رسول الله ﷺ بأنّ المستمع أحد المغتابين يصحّ مع اشتراك المستمع للمغتاب في أحكام حال التنزيل، ومقتضى إطلاقه اشتراكهما في جميع الأحكام في حال الدعوى والتنزيل. وهو لايقتضي إشتراكهما في الأحكام النازلة المتعلّقة بالمغتاب بعد التنزيل والدعوى، فإنّ صحّة الدعوىٰ و إطلاق التنزيل لاتقتضيان أزيد من ثبوت جميع الأحكام حال التنزيل، ومن المحتمل أن يكون تنزيل المغتاب منزلة الّذين يحبّون أن تشيع الفاحشة، و إثبات حكم حبّ شياعها عليه بعد تنزيل المستمع منزلة المغتاب.

إلّا أن يقال: إنّ الغيبة لو كانت كبيرة كانت كذلك من أوّل الأمر، ولايمكن انفكاك الكبيرة عن أصل المعصية.

لكنّه غير ثابت لأنّ الأحكام مجعولة وضعاً وتكليفاً، ويمكن أن تكون الغيبة ذات مفسدة ضعيفة في أوّل البعثة، فجعلت محرّمة، ثمّ حدثت فيها مفاسد أخرىٰ شديدة، كالمفاسد الاجتماعية، فجعلت كبيرة وأوعد عليها النار الأليم، فدعوى عدم إمكان التفكيك تحتاج إلى بيّنة مفقودة في المقام.

ودعوى أنّ رسول الله ﷺ العالم بالأحكام الآتية لامحالة ينزل الشيء منزلة الآخر في جميع الأحكام السابقة واللاحقة، فالإطلاق يقتضي ترتّبها عليه مطلقاً، غير سديدة لأنّ طريق علمه الوحي الإلهي، والمفروض عدم الإيحاء إليه. ولو قلنا بأنّه عالم بها لإحاطته باللوح المحفوظ فهو علم غير عادي ليس مناط جعل الأحكام في ظاهر الشريعة، و لاشبهة في تدريجيّة الأحكام نزولاً و إجراءً وفعلية.

وبالجملة،الدعوى عدم الإطلاق بالنسبة إلى الأحكام المفقودة حال التنزيل وعدم ثبوته إلّا في الأحكام المحرزة حاله.

وإن شئت قلت: إنّ غاية ما أثبتناه بحكم الإطلاق في قبال مدّعي كفاية

التنزيل بلحاظ أظهر الآثار أنّ جميع الأحكام الثابتة للمنزّل عليه ثابت للمنزّل، وأنّ أظهريّة الآثار لاتوجب رفع اليد عن الإطلاق إلّا مع الانصراف.

وأمّا أنّ الإطلاق يقتضي ثبوت أحكام غير ثابتة للمنزّل عليه حال التنزيل للمنزّل في ظرف ثبوتها للمنزّل عليه فلا.

بل يمكن الإشكال في التنزيلات الواردة في لسان الأئمّة ـ عليهم السلام ـ بناء على كشفها عن تنزيل رسول الله ﷺ بعين ما تقدّم.

نعم لو كان التنزيل منهم، والدعوى والمجاز منهم، لاكاشفاً عن تنزيله ﷺ يؤخذ بإطلاقه، ولاينظر إلى كيفيّة ثبوت الأحكام للمنزّل عليه، ووجهه واضح.

بل يمكن أن يقال: إنّ التنزيل بنحو الإطلاق في لسان الأئمّة المتأخّرين عن عصر الوحي يكشف عن التنزيل المطلق في لسان رسول الله ﷺ ولو قلنا بالكشف، لأنّ التنزيل لو كان في بعض الأحكام لكان عليهم البيان بعد كون النقل لبيان الحكم الشرعي، فمع تماميّة مقدّمات الإطلاق يؤخذ بإطلاق الكاشف ويكشف إطلاق المنكشف.

فبقي الإشكال فيما إذا نقل تنزيل من رسول الله ﷺ من غير طريقهم ـ عليهم السلام ـ.

فتحصّل من جميع ما ذكرناه أنّ الاستدلال بالنبويّ لكون الاستماع كبيرة غير وجيه بوجوه.

هل تكون حرمة الاستماع تابعة لحرمة الغيبة أم لا؟

ثمّ إنّ المحرّم هل هو استماع الغيبة المحرّمة، فتكون حرمته تابعة لحرمتها، أو هو محرّم مستقلّ في قبال الغيبة، من غير تبعيّة لها في الحكم؟

يمكن الاستدلال على استقلاله وعدم تبعيّته بالأخبار:

منها: حديث المناهي، وفيه «أنّ رسول الله ﷺ نهى عن الغيبة والاستماع إليها، ونهى عن النميمة والاستماع إليها». [1]

بأن يقال: إنّ الظاهر أنّ النهي متعلّق باستماع طبيعة الغيبة، لاالغيبة المنهيّ عنها كما أنّ النهي عن الغيبة لم يتعلّق بالغيبة المنهي عنها.

وإن شئت قلت: إنّ الظاهر أنّ متعلّق النهي في الأوّل ومتعلّق المتعلّق في الثاني شيء واحد، وهو نفس طبيعتها، وكما أنّ مقتضى الإطلاق في قوله: «نهى عن الغيبة» حرمتها سواء حرم استماعها على المستمع أم لافكذلك مقتضى إطلاق قوله: «والاستماع إليها» حرمته سواء حرمت الغيبة على المغتاب أم لا.وبذلك يعلم عدم تبعيّته لها في الحكم. إلاّ أن يناقش في إطلاق حديث المناهي بأن يقال: إنّ نفس مناهي الرسول ﷺ ليست بأيدينا حتّى يمكن الأخذ بإطلاقها، والرواية الحاكية عنها إنّما جمع فيها شتات الأحاديث والنواهي الواردة بألفاظ غيرمذكورة فيها، وإنّما هي في مقام عدّها بنحو الإجمال والإهمال، وليس فيها إطلاق.

وبالجملة، لاإطلاق في الحاكي لكونه في مقام عدّ أصل المناهي بنحو الإهمال، ولاأقلّ من عدم إحراز كونه في مقام بيان كلّ عنوان بخصوصيّاتها، ولاعلم لنا بالمحكي عنه.

ومنها: ماعن جامع الأخبار عن سعيد بن جبير، قال ﷺ: «ما عمّر مجلس بالغيبة إلاّ خرب من الدين، فتنزّهوا أسماعكم من استماع الغيبة، فإنّ القائل و

١ـ الوسائل٨/ ٥٩٩، الباب١٥٢من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣.

المستمع لها شريكان في الإثم»[١].

بأن يقال: إنّ إطلاق قوله «فتنزّهوا أسماعكم» يقتضي عدم جواز الاستماع مطلقاً.

وكونه تفريعاً على الجملة السابقة المذكورة فيها الغيبة المحرّمة لايوجب التقييد أو الانصراف.

وأمّا قوله: «فإنّ القائل...» إنّما هو بصدد بيان أنّ طبيعة المغتاب والمستمع شريكتان في الإثم، لاأنّ كلّ مستمع شريك مع من اغتاب عنده حتّى يقال: إنّ المفروض جواز اغتياب المغتاب ومعه لاإثم عليه حتّى يشترك السامع معه، فتكون هذه الفقرة قاصرة عن إثبات الحرمة في الفرض لادالّة على جوازها.

وإن شئت قلت: إنّ المراد بقوله ذلك دفع توهّم أنّ السامع لايكون مغتاباً فلاإثم عليه فقال: إنّ الإثم كما هو ثابت للمغتاب ثابت للسامع أيضاً فهما شريكان في الإثم.

إلاّ أن يناقش ويقال: إنّ المتفاهم من صدرها وذيلها والتفريع المذكور أنّها متعرّضة للغيبة المحرّمة ولاإطلاق لها يشمل المحلّلة.

وقوله: «إنّ القائل...» فيه احتمالان: أحدهما ما ذكر، وثانيهما أنّ كلّ مغتاب شريك مع من يستمع غيبته في الإثم، ولاينافي ذلك تعلّق الحكم بالطبائع، لأنّ من يستمع غيبة المغتاب أيضاً من الطبائع.

ثمّ على فرض أن تكون الرواية بصدد دفع التوهّم المتقدّم لاإطلاق فيها،

١ـ مستدرك الوسائل (الطبع القديم) ٢/ ١٠٦، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣٢. وفيه: «فتنزّهوا أسماعكم»، ولكن في الطبع الجديد منه ٩/ ١٢١، وفي جامع الأخبار: ١٧٢، الفصل ١٠٩: «فنزّهوا أسماعكم».

فإنّها حينئذ بصدد بيان ذلك، لاحكم الموضوع حتّى يكون لها إطلاق.

ومنها: ما عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ أنّه قال: «الغيبة كفر والمستمع لها والراضي بها مشرك»[1].

بدعوى إطلاق المستمع للغيبة المحلّلة و اختصاص الراضي بها بالغيبة المحرّمة لقيام القرينة، ولم تقم في المستمع.

إلاّ أن يقال: إنّ عطف الراضي بها على المستمع لها و حمل محمول واحد عليهما قرينة على وحدة المراد منها.

والإنصاف عدم إطلاق في الروايات، فإنّها بين مهملة ومنصرفة إلى المحرّمة.

وأمّا النبويّ المتقدّم فقد عرفت أنّه محتمل لمعان، فعلى بعضها يدلّ على جواز الاستماع للغيبة المحلّلة، وعلى بعضها يدلّ على عدم الجواز، وعلى بعضها لايدلّ على شيء منهما.

فإن قلنا بأنّ المغتابين على صيغة الجمع، وقلنا بأنّ الظاهر منه عدم تنزيل المستمع منزلة غيره بل تنزيل استماعه منزلة تكلّمه كما لايبعد.

أو قلنا بأنّه على صيغة التثنية لكن جعل السامع عدلاً للمغتاب، والعدليّة باعتبار أنّ استماعه بمنزلة تكلّمه.

أو قلنا بأنّه كاشف عن تنزيل آخر وهو تنزيل استماعه منزلة تكلّمه، تدلّ الرواية على حرمة الاستماع إلاّ في مورد جاز له الاغتياب.

وإن قلنا بتنزيل المستمع منزلة المغتاب وباقتضاء الإطلاق التنزيل في المحرّم والمحلّل، تدلّ على جواز الاستماع إذا جاز للمغتاب الاغتياب.

وإن قلنا: إنّها بصدد بيان أصل الاشتراك، ودفع توهّم اختصاص الحرمة

١ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٣٣، الباب ١٣٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٦.

با لمغتاب، فلاتدلّ على شيء منهما.

فهي مجملة من حيث اللفظ و المعنى، وإن كان الأرجح تثنية الصيغة.

ويمكن أن يستدلّ على حرمة استماع الغيبة المحلّلة فيما إذا لزم منه كشف ستر المؤمن وإذاعة سرّه ــ بأن كان السامع جاهلاً بالعيب ــ بما تقدّم من أنّ المستفاد من طوائف من الروايات حرمة عرض المؤمن ومبغوضية انهتاكه ذاتاً، ولو كان مسلوب الإضافة عن الفاعل المختار والمكلّف العاقل، وكما أنّ المغتاب لايجوز عليه هتك المؤمن بقوله، كذلك لايجوز للسامع كشف ستره باستماعه.

فلو جاز ذلك على القائل لايلزم أن يكون جائزاً على المستمع، لعدم رفع احترام المؤمن بنحو الإطلاق، ولهذا لايجوز لسائر الناس اغتيابه بمجرّد جوازه لواحد منهم، فا لمرفوع احترامه بالإضافة لا مطلقاً.

ولو قيل: لازم تجويز الشارع اغتياب أحد للمغتاب، تجويز استماعه وإلاّ كان ذلك لغواً.

يقال: لاملازمة بينهما، لإمكان أن يغتاب عند من جاز له استماع غيبته، بل له إسماع الغير بغير اختياره كما يتّفق ذلك كثيراً، فله أن يسمع غيره فجأة، والمقصود في المقام إثبات جواز الاستماع اختياراً، فلاملازمة بين جواز الغيبة وجواز الاستماع الاختياري.

وهذا الأخير أوجه ما في المقام في حرمة استماعها مطلقاً، لكنّه أيضاً لايخلو من إشكال لعدم إحراز حرمة من أجاز الشارع غيبته، والقدر المتيقّن من الأخبار المشار إليها هو مبغوضيّة هتك غير من أجاز المولى هتكه ولو في الجملة، ولادليل على حرمة هتكه ذاتاً بنحو الإطلاق، ولايستفاد ذلك من الأخبار المتقدّمة، لأنّ المستند لما ذكرناه ليس إطلاق دليل أو عمومه، بل هو مستفاد من مجموع الأخبار

استنقاذاً.

وأمّا عدم جواز غيبته لغير من أجيز فلإطلاق أدلّة حرمة الغيبة من غيرمقيّد، لالهذا الوجه.

فتحصّل ممّا ذكرعدم دليل معتمد على حرمة استماع الغيبة المحلّلة.

ما هو الحكم لوشكّ في أنّ الاغتياب كان على وجه الحلال أو الحرام

ثمّ لو شككنا في أنّ الاغتياب كان على وجه الحلال أو الحرام، قد يقال: إنّ مقتضى أصالة الصحة في قول المغتاب عدم جواز ردّه وردعه، بل بمقتضى أماريّتها تكشف عن جوازها واقعاً، فيجوز للسامع استماعها لأنّ من آثار جوازها واقعاًجواز الاستماع أو من آثار عدم حرمتها واقعاً عدم حرمة استماعها.

هذا على فرض الترتّب بين الحكمين الواقعيّين، وعلى فرض عدم إحرازه تجري أصالة الصحّة ومعه لاتجري الاستصحابات الموضوعية أو الحكميّة الحاكمة بعدم جواز الاستماع على فرض جريانها لحكومتها عليها ومعه لامانع من جريان أصل البراءة عن الاستماع.[1]

هل يجري أصالة الصحة في المقام أم لا؟

لكن في جريان أصالة الصحّة في مثل المقام إشكال، لأنّ الدليل على الأصل المذكور ليس إلاّ بناء العقلاء أو هو مع سيرة المتشرّعة، والقدر المتيقّن منهما هو الأفعال الّتي لها وجهان: وجه صحّة وضعية ووجه فساد كذلك، أعمّ من العقود و الإيقاعات وسائر الأفعال كالصلاة والصوم وتجهيز الموتى وغيرها.

١ـ راجع حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ٣٧، في حرمة الغيبة.

وأمّا في مطلق الأفعال كما لو دار الأمر بين كون الفعل الصادر مباحاً أو لا، أو القول الكذائي مباحاً أو لا، أو قبيحاً أو لا، فلم يثبت بناء العقلاء أو المتشرّعة على الحمل على الحلال الواقعي وترتيب آثاره عليه، سيّما في مثل المقام الّذي قد يستلزم الحمل على المباح الواقعي لحمل فعل مسلم آخر على الفساد والحرمة.

فإذا قال: ظلمني زيد أو جاهر بالفسق يكون حمل قوله على الصحّة واقعاً مستلزماً للبناء على ظلمه أو جهره به.

إلّا أن يقال: إنّ الحمل على الصحّة في المقام حمل عليها باعتقاده، لا على الصحّة الواقعية أو على الصحّة من حيث، وهو لاينافي البناء على صحّة عمل المغتاب بالفتح، لجواز التفكيك بين اللوازم في الظاهر.

وهما كما ترى مخالفان لحجيّة أصالة الصّحة ببناء العقلاء لعدم التفكيك في بنائهم.

ولاشبهة في أنّ بناءهم في العقود والإيقاعات ونحوهما ممّا لها وجه صحّة وفساد وضعاً على الحمل على الصحّة الواقعيّة لا الاعتقاديّة وترتيب الآثار الواقعيّة لا الاعتقاديّة، والحمل على الصحّة الاعتقاديّة في مورد والواقعيّة في آخر تفكيك في بنائهم بلادليل.

والتفكيك في اللوازم وإن كان لامانع منه ونحن بنينا على عدم حجيّة مثبتات أصالة الصحّة[1] لكن التفكيك في المقام مشكل، فإنّ البناء على صحّة قول من قال: إنّ زيداً متجاهر بالفسق واقعاً والبناء على عدم تجاهره واقعاً كأنّهما لايجتمعان، تأمّل.

١ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قده ـ ١/ ٣٣٤، مبحث الاستصحاب، في عدم حجيّة مثبتات أصالة الصحّة.

كلام بعض الأعلام حول جريان أصالة الصحّة

وبالجملة، إنّ بناء العقلاء أو سيرة المتشرّعة في مثل المورد غير محرزين وإن نفى الشيخ الأنصاري في الرسالة الإشكال عن جريانها في الأقوال، واختار الجريان في الاعتقادات أيضاً:

قال في الأقوال: الصحّة فيها تكون من وجهين: الأوّل من حيث كونه حركة من حركات المكلّف فيكون الشكّ من حيث كونه مباحاً أو محرّماً، ولاإشكال في الحمل على الصحّة من هذه الحيثيّة.

ثمّ ذكر الوجه الثاني والوجوه التي فيه و تمسّك في بعضها بأصالة الصحّة مع أنّ الظاهر عدم ابتنائه عليها، فراجع.

وقال في الاعتقادات: إذا كان الشكّ في أنّ اعتقاده ناش عن مدرك صحيح من دون تقصير عنه في مقدّماته أو من مدرك فاسد لتقصير منه في مقدّماته فالظاهر وجوب الحمل على الصحيح، لظاهر بعض ما مرّ من وجوب حمل أمور المسلمين على الحسن دون القبيح [1]، انتهى ملخّصاً.

وأشار ببعض ما مرّ إلى أدلّة لفظيّة ناقش فيها ـ رحمه الله ـ.

وقال المحقّق التقي في تعليقته على المكاسب: كما يظهر ممّا ذكروه في تصرّف بائع الأمة ذي الخيار في أمته المبيعة باللمس ونحوه من أنّه يحمل على الفسخ حملاً لتصرّفه على المباح، فإنّ التصرّف في المبيع مع عدم الفسخ محرّم، بل يحكم بفسخه قبل اللمس آناً ما، لأنّ إرادة الفسخ باللمس تقتضي وقوع الجزء الأوّل منه محرّماً وهو مناف لظهور حال المسلم في كون عمله سائغاً جائزاً مع أنّ الأصل عدم

١ـ الرسائل للشيخ الأعظم: ٤٢١ و٤٢٢، في خاتمة الاستصحاب، في الأمر السادس من المسألة الثالثة في أصالة الصحّة في فعل الغير.

الفسخ، فيعلم من ذلك كون أصالة الصحّة معتبرة عندهم من باب الأماريّة المقتضي للتقدّم على الأصول[١]. انتهى.

وأنت خبير بأنّ هذا النقل لايصلح لإثبات حجيّة أصالة الصحّة، لعدم ثبوت إجماع أو شهرة به، وقد عرفت حال بناء العقلاء والسيرة. مع أنّ حجيّة هذا النحو من المثبتات كأنّها مقطوعة الفساد، وهذا نظير إثبات دخول الوقت بأصالة الصحّة إذا شكّ في صحّة صلاته لأجل الشكّ في دخوله.

نعم، استدلّ المحقّق المذكور في مورد آخر على وجوب حمل فعل المسلم على السائغ بقوله تعالى في قضية الإفك: **﴿ولولا إذ سمعتموه ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً وقالوا هذا إفك مبين﴾**.[٢]

قال رحمه الله: والضمير في سمعتموه راجع إلى ما عبّر عنه بما ليس لكم به علم في الآية اللاحقة. دلّ بمقتضى كلمة لولا الدالّة على التنديم والتوبيخ على أنّ المساءة التي تنسب إلى الغير ممّا ليس للمخاطب به علم يجب الحكم بكونه إفكاً وكذباً. وفيه دلالة على كون أصالة الصحّة في فعل المسلم من باب الظنّ النوعي.

وبقوله: **﴿فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾**[٣] دلّ على أنّ المدّعين محكومون بالكذب مالم يعلم صدقهم بإقامة الشهود.

وبقوله: **﴿لولا إذ سمعتموه قلتم ما يكون لنا أن نتكلّم بهذا سبحانك هذا بهتان عظيم﴾**[٤]. والضمير في إذ سمعتموه أيضاً راجع إلى المرجع في الآية السابقة،

١ـ حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا محمّدتقي الشيرازي: ١١٩، في حرمة الغيبة.

٢ـ سورة النور(٢٤)، الآية ١٢.

٣ـ سورة النور(٢٤)، الآية ١٣.

٤ـ سورة النور(٢٤)، الآية ١٦.

فيقتضي الحكم بكون ما ليس للإنسان به علم ممّا ينسب إلى غيره بهتاناً[1]. انتهى.

وأنت خبير بأنّ الآيات الشريفة غير مربوطة بحمل فعل المسلم على الصحّة بناء على ما هو المعروف من أنّها واردة في عائشة[2]، فإنّ مورد أصالة الصحّة ما إذا وقع فعل من فاعل ولم يعلم أنّه وقع على وجه الصحيح أو الفاسد، وفي المقام لم يقع فعل مردّد بينهما بل كان الانتساب إفكاً وكذباً وكان السامع شاكّاً في صدور الفعل منها لا في صحّة فعلها بعد صدوره.

فالتعيير والتوبيخ إنّما هو على انتساب فاحشة إلى الغير بلاعلم، بل لعلّ مجرّد انتساب قبيح إلى الغير بلاعلم داخل في الافتراء والإفك أو ملحق به.

فالآيات الكريمة واردة في توبيخ من أشاع الفاحشة في المسلم بلاحجّة وعلم، فهي غير مربوطة بأصل الصحّة.

ولو كانت القضيّة مربوطة بمارية القبطية زوجة رسول الله ﷺ وكانت عائشة آفكة[3] لم تدلّ الآيات على وجوب حمل فعل المسلم على الصحّة أيضاً، بل واردة فيما ذكرناه، إذ لم يصدر فعل منها مردّداً بين الصحيح والفاسد.

إلاّ أن يقال: إنّ الإفك في مارية راجع إلى مبدأ ولدها، وهو مردّد بينهما، والتوبيخ لأجل عدم حمل فعلها على الصحّة.

لكنّه كما ترى بعيد عن ظاهر الآيات كما لا يخفى، فإنّ الظاهر منها أنّ القول بلا علم وحجّة افتراء وإفك، وأنّ التوبيخ ورد لذلك، لاعلى القول مع الحجّة والعلم على الخلاف.

١ـ حاشية المكاسب للعلاّمة الميرزا الشيرازي: ١٢١، في حرمة الغيبة.

٢ـ راجع مجمع البيان ٨ ـ ٧/ ٢٠٤، في ذيل آية الإفك؛ وراجع أيضاً تفسير القمي ٢/ ٩٩.

٣ـ راجع تفسير الصافي ٣/ ٤٢٣؛ وتفسير القمي ٢/ ٩٩.

بل يحتمل أن يكون مبنى التوبيخ قيام الاستصحاب العقلائي أو الشرعي على عدم صدور القبيح بناء على أنّ البناء على العدم كاف في إثبات كون النسبة إفكاً، تأمّل.

بل لقائل أن يقول: إنّ الآيات تدلّ على عدم حجيّة أصالة الصحّة في الأقوال، وإلّا فمقتضى جريانها فيها وأماريّتها على الواقع ثبوت الواقع بها، فيخرج الموضوع عن الافتراء، ولا وقع للتوبيخ مع حجيّتها.

الكلام في المنع عن مثبتات هذا الأصل

ثمّ لو قلنا بجريان أصالة الصحّة في الأقوال والأفعال مطلقاً، فالقدر الثابت منها ومن بناء العقلاء هو البناء على الصحّة الواقعيّة وترتيب آثارها في خصوص مورد المشكوك فيه ومورد جريان الأصل، فإذا شكّ في صحّة الصلاة وفسادها تحمل على الصحّة واقعاً ويترتّب عليها آثارها، وأمّا لو كانت صحّتها ملازمة لعنوان آخر فلايثبت بها، فلو صلّى وشكّ في صحّتها من أجل دخول الوقت وعدمه تحمل على الصحّة الواقعيّة لكن لايثبت بها دخوله ولاكون المصلّي على طهر أو لباسه من محلّل اللحم لو شكّ فيها.

فعليه لايترتّب على صحّة قول المغتاب جواز الاستماع، لأنّ جريان أصالة الصحّة في قوله بما أنّه فعل صادر منه وحركة من حركاته، فيحمل على أنّه مباح من هذه الجهة. لكن لايثبت بها أنّ مقوله موافق للواقع وأنّ المغتاب بالفتح جائز الغيبة أو متجاهر مثلاً. فإنّ جواز الاستماع مترتّب على كون المغتاب ـ بالفتح ـ جائز الغيبة أو على كون قوله كاشفاً عن كون غيبة المغتاب من مستثنيات حرمتها، وليس مترتّباً على صحّة فعل المغتاب وليس من آثار صحّة فعله بما أنّه حركة من حركاته.

وبالجملة، إنّ المستثنى من حرمة استماع الغيبة ولو لفقد الدليل على حرمته هو موارد الاستثناء من حرمة الاغتياب واقعاً، وبجريان أصالة الصحّة لايثبت الاستثناء الواقعيّ.

إلّا أن يقال: إنّ جواز الاستماع مترتّب على جواز الاغتياب واقعاً وأصالة الصحّة في قول المغتاب تثبت إباحة اغتيابه، لأنّ مقتضى أصالة الصحّة فرضاً إباحة الاغتياب واقعاً فيترتّب عليه جواز الاستماع.

لكنّه مدفوع أوّلاً بأنّه لادليل على ترتّب جواز الاستماع على عنوان جواز الغيبة وإباحتها، بل الثابت أنّ في موارد استثناء الغيبة يستثنى الاستماع بناء على أنّ المستمع بمنزلة المغتاب، ومفاد التنزيل أنّ كلّ مورد جازت الغيبة للمغتاب جاز استماعها، لاأنّ جواز الاستماع مترتّب على عنوان الإباحة، ولاتصلح أصالة الصحّة لإثبات كون المورد من موارد الاستثناء.

وأمّا قوله: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلاحرمة له ولاغيبة» [1] لايدلّ على أنّ حرمة الاستماع مترتّبة على حرمة الغيبة، بل ظاهرها أنّ المتجاهر لاغيبة له ولايكون استماع ذمّه استماع الغيبة لو قلنا باستفادة ذلك منه أيضاً، وأمّا استفادة ترتّب حكم على حكم فلا.

وثانياً أنّه قد اتضح فيما مرّ [2] أنّ الحكم بجواز الاستماع في موارد جواز الاغتياب إنّما هو لأجل عدم الدليل على حرمته فتجري أصالة البراءة والإباحة.

ومعلوم أنّ جريان أصالة الصحّة في فعل المغتاب لايفيد في إحراز موضوع جريانهما، وليس جريانهما من الآثار الشرعيّة للإباحة الواقعيّة كما لايخفى.

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٥، كتاب الحج، الباب ١٥٤ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

٢ـ راجع ص٤٥٨ ومابعدها من الكتاب.

جريان الاستصحاب الموضوعي في بعض الأحيان

ثمّ على فرض عدم جريان أصالة الصحّة أو معارضتها لأصالة الصحّة في فعل المغتاب ـ بالفتح ـ على القول بجريانها، فالظاهر جريان الاستصحاب الموضوعي في بعض الأحيان كاستصحاب عدم كون المغتاب متجاهراً أو ظالماً، لأنّ الاستثناءات من الغيبة أمور مستقلّة غير مرتبط بعضها ببعض، فمع معلوميّة عدم كون المغتاب بالفتح من موارد سائر المستثنيات وشكّ في كونه من مورد منها كما لو شكّ في كونه متجاهراً وعلم بعدم كونه داخلاً في سائرها يجري استصحاب عدم كونه متجاهراً، ويحرز موضوع عدم جواز اغتيابه وسماع غيبته بالأصل والوجدان ، فيحكم بحرمتها. فإن كان أثر مترتّباً على حرمته يترتّب عليها، كوجوب الردّ إن قلنا إنّه مترتّب على الغيبة المحرّمة وقلنا بوجوبه، فباستصحاب عدم كونه متجاهراً يحرز حرمة غيبته فيحكم بلزوم ردّها بالأدلّة الدالّة على لزوم ردّ الغيبة المحرّمة، لترتّب الآثار الشرعيّة مع الواسطة على الموضوع، لا بالاستصحاب فقط، بل به وبالأدلّة الاجتهادية المترتّبة بعضها على بعض كما قرّر في محلّه [1].

وهل يجوز أو يجب نهيه عن الغيبة بأدلّة النهي عن المنكر باستصحاب عدم كون المغتاب بالفتح متجاهراً مثلاً أو لا؟

لا إشكال في أنّ مجرّد استصحاب عدم كونه متجاهراً لا يترتّب عليه وجوب النهي عن المنكر، لأنّ موضوعه صدور فعل منكر صادر عن فاعل على وجه المنكر عنده.

ولهذا لا يجب النهي في موارد اختلاف الاجتهادات أو الاختلاف في تشخيص الموضوعات.

---

١ ـ راجع الرسائل للمؤلّف ـ قدّس سرّه ـ ١/ ١٧٨ ومابعدها، في حال مثبتات الأصول.

فباستصحاب عدم كونه متجاهراً أو استصحاب كونها محرّمة عليه لايثبت كونه منكَراً عنده حتّى يترتّب عليه حكمه.

إلاّ أن يقال: يجري الاستصحاب التعليقي في القول الصادر منه بأنّه لو كان صادراً منه قبل تجاهره بالفسق بنظر القائل وعدم مسوّغ آخر كان منكراً عنده والآن كذلك.

لكن جريان الاستصحاب التعليقي في غير التعليقات الشرعيّة ممنوع.

ويمكن إجراء الاستصحاب التنجيزي بأن يقال: إنّ غيبة فلان كان منكراً لدى القائل في زمان والآن كذلك فيحرز به موضوع وجوب النهي عن المنكر، بناء على أنّ وجوب النهي عنه متعلّق بالعنوان الكلي وأعمّ من الرفع و الدفع.

نعم، لو كان وجوبه مقصوراً على رفع المنكر الموجود لايصحّ استصحاب العنوان الكليّ لإثبات منكريّة الوجود الخاصّ إلاّ بالأصل المثبت.

وبالجملة، استصحاب كون الغيبة منكرة يفيد على فرض وجوب النهي عن طبيعة المنكر، سواء صارت قطعة منها أو فرد منها موجودة أم كانت في معرض الوجود. فإذا جرى استصحاب كون الغيبة الكذائيّة منكرة، وعلمنا بوجود طبيعة الغيبة أو بمعرضيتها للوجود، يترتّب عليها وجوب النهي عن المنكر.

وهذا هو الأقوى، كما ذكرناه فيما سبق.

هذا حال القواعد العامّة وإن لايخلو الاستصحاب المذكور من كلام.

الروايات الواردة في المقام على طائفتين:

لكن قد وردت في المقام جملة من الروايات لعلّ استفاضتها وكثرتها تغنينا

عن النظر إلى أسنادها وضعف غالبها، وهي على طائفتين:

١ـ الروايات التي أخذ فيها عنوان نصر المؤمن... وعدمه

إحداهما: ما أخذ فيها عنوان نصر المؤمن و عونه، وخذلانه وعدم نصره وعونه، وهي الغالب منها:

كرواية وصيّة النبيّ ﷺ لعليّ ـ عليه السلام ـ ، وفيها: «يا عليّ، من اغتيب عنده أخوه المسلم فاستطاع نصره فلم ينصره خذله الله في الدنيا والآخرة»[١].

ورواية أبي الورد عن أبيْ جعفر ـ عليه السلام ـ ، قال: «من اغتيب عنده أخوه المؤمن فنصره وأعانه نصره الله وأعانه في الدنيا والآخرة، ومن لم ينصره ولم يعنه ولم يدفع عنه وهو يقدر على نصرته وعونه خفضه الله في الدنيا والآخرة»[٢]. ونحوهما روايات أخر[٣].

والإنصاف أنّ هذه الطائفة قاصرة عن إثبات الوجوب والحرمة، ولسانها يناسب الرجحان والكراهة كما في أشباهها ونظائرها، فإنّ معنى الخذلان على ما في كتب اللغة[٤] والمستفاد من موارد الاستعمال ومنها هذه الروايات هو ترك النصر والإعانة. فكأنّه قال: فمن لم ينصر المؤمن لم ينصره الله في الدنيا والآخرة.

فكما أنّ من قوله: من نصره نصره الله في الدنيا والآخرة، لايستفاد وجوب النصر كذلك من مقابله لايستفاد الحرمة.

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٦، كتاب الحج، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١.

٢ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٢. وراجع أيضاً المحاسن: ١٠٣.

٣ـ راجع نفس المصدر والباب.

٤ـ راجع المنجد: ١٧١.

وقد وردت أمثال تلك التعبيرات أو أشدّ منها في مرتكب المكروه.

نعم، هنا روايات علّق الحكم فيها على الخذلان والنصر مطلقاً:

كرواية سليمان بن خالد الصحيحة بأحد طريقيها عن أبي جعفر ـ عليه السلام ـ، قال: «قال رسول الله ﷺ: المؤمن من ائتمنه المؤمنون» إلى أن قال: «والمؤمن حرام على المؤمن أن يظلمه أو يخذله أو يغتابه أو يدفعه دفعة»[١].

وصحيحة الفضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبدالله ـ عليه السلام ـ يقول: «المسلم أخو المسلم لايظلمه ولايخذله»[٢].

ومرسلة ربعي بن عبد الله عنه ـ عليه السلام ـ، قال: «المسلم أخو المسلم لايظلمه ولايخذله ولايغتابه ولايغشّه ولايحرمه»[٣].

وصحيحة أبي المعزا عنه ـ عليه السلام ـ، قال: «المسلم أخو المسلم لايظلمه ولايخذله ولايخونه ...»[٤].

ودلالتها على الحرمة لاتنكر، لكن الخذلان بمعنى ترك النصر والإعانة على ما في اللغة، وهو بهذا المعنى العامّ لايمكن الالتزام بحرمة تركه، كما لايمكن الالتزام بوجوب الإعانة والنصر الشاملين لأنحائهما نفساً و مالاً ويداً وفي جميع الموارد، فإنّ عدم وجوبهما بهذا المعنى الوسيع من الواضحات، وبناء المسلمين من الصدر الأوّل إلى الآن على إهمال النصر بهذا المعنى الوسيع، فلو كان واجباً لصار ضرورياً مع كثرة الابتلاء به.

١ـ الوسائل ٨/ ٥٩٦، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١؛ والكافي ٢/ ٢٣٣و٢٣٥، كتاب الإيمان والكفر، باب المؤمن وعلاماته وصفاته، الحديث ١٢و ١٩.

٢ـ الوسائل ٨/ ٥٩٦، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤.

٣ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٥.

٤ـ الوسائل ٨/ ٥٤٢، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢.

فلابدّ إمّا من التصرّف في النصر والخذلان بحملها على مورد خاصّ كنصره في وقوع ظلم عليه وهو أيضاً محلّ إشكال أو منع، أو حمل الروايات على الاستحباب والكراهة المهتمّ بهما، والتعبير بما فيها لإفادة شدّة الاهتمام كما ورد نظيره بل أشدّ منه في حقوق الأخوّة المستحبّة.

ففي رواية المعلّى بن خنيس عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: قلت له: ما حقّ المسلم على المسلم؟ قال: «له سبع حقوق واجبات مامنهنّ حقّ إلاّ و هو عليه واجب إن ضيّع منها شيئاً خرج من ولاية الله وطاعته ولم يكن لله فيه نصيب» قلت له: جعلت فداك وماهي؟ قال: «يا معلّى، إنّي عليك شفيق أخاف أن تضيع ولاتحفظ وتعلم ولاتعمل» قلت: لاقوّة إلاّ بالله، قال: «أيسر حقّ منها أن تحبّ له ما تحبّ لنفسك وتكره له ما تكره لنفسك» ثمّ عدّ حقوقاً لم يكن شيء منها واجباً بالضرورة كإرسال خادمه إلى منزل ليخدمه وعيادة مريضه وشهود جنازته و إعانته بنفسه وماله ولسانه و يده ورجله[1].

والإنصاف أنّ من تدبّر في هذا السنخ من الروايات ليطمئنّ بأنّ غلظة التعبيرات لإفادة الاهتمام لالإفادة الوجوب أو الحرمة.

٢ـ الروايات التي أخذ فيها عنوان الردّ عن غيبة المؤمن...

والطائفة الثانية: ما أخذ فيها عنوان الردّ:

كالمروي عن رسول الله ﷺ أنّه قال في خطبة له: «ومن ردّ عن أخيه غيبة سمعها في مجلس رد الله عنه ألف باب من الشرّ في الدنيا والآخرة، فإن لم يردّ عنه

١ـ نفس المصدر والباب، الحديث ٧.

وأعجبه كان عليه كوزر من اغتاب»[1].

و رواية المناهي، وفيها: «ألا ومن تطوّل على أخيه في غيبة سمعها فيه في مجلس فردّها عنه ردّ الله عنه ألف باب من الشرّ في الدنيا والآخرة، فإن هو لم يردّها وهو قادر على ردّها كان عليه كوزر من اغتابه سبعين مرة»[2].

وفيهما دلالة على الوجوب، لكن أوليهما ظاهرة في أنّ ترك الردّ والإعجاب بالغيبة محرّم ولم يظهر منها أنّ تركه بنفسه محرّم أو الردّ واجب، ولو كان المراد أنّ من ترك الردّ كان عليه وزر من اغتاب صارت مخالفة للرواية الثانية بل هما مخالفتان على أيّ تقدير، لأنّ الظاهر من الأولى أنّ وزره كالمغتاب ومن الثانية أنّه كوزره سبعين مرّة، ولايصحّ حملها على الرادّ الغير المعجب، ضرورة عدم إمكان زيادة وزر غير المعجب عليه مع اشتراكهما في ترك الردّ.

إلّا أن يقال: إنّ المراد بالمثل في الأولى مشابهة وزرهما سنخاً وهو لاينافي زيادة أحدهما على الآخر مقداراً، وهو بعيد.

أو يقال: إنّهما متعارضتان في حدّ الوزر لا في أصله، وهو أيضاً مشكل، ومعاملة الإطلاق والتقييد أشكل.

والإنصاف أنّ إثبات وجوب الردّ بهما مشكل متناً فضلاً عن ضعفهما سنداً[3]، سيّما مع بعد كون وزر غير الرادّ للغيبة أكثر من المغتاب سبعين مرّة.

١ـ الوسائل ٨/ ٦٠٧، الباب ١٥٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث٥ ؛ وثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٨٤، وفيه: «...فإن لم يرد عليه كان عليه وزره كوزر من اغتاب».

٢ـ الوسائل ٨/ ٦٠٠، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٣ .

٣ـ الرواية الأولى ضعيفة بمثل موسى بن عمران، وحمّاد بن عمرو، ويزيد بن عمر الصحابي (راجع تنقيح المقال ٣/ ٢٥٨، ١/ ٣٦٦و ٣/ ٣٢٨) ، والثانية ضعيفة بمثل شعيب بن واقد (راجع تنقيح المقال ٢/ ٨٨).

وتؤيّد عدم وجـوبه رواية أبي الدرداء، قال: نال رجـل من عرض رجل عند النبيّ ﷺ فردّ رجل من القوم عليه، فقال النبي ﷺ: «من ردّ عن عرض أخيه كان له حجاباً من النار»[1].

فإنّه لو كان الردّ واجباً على من سمعها كان النبيّ ﷺ وسائر الحضّار يردّون عليه، إلاّ أن يقال: إنّه واجب كفائي، وهو كما ترى مخالف لظاهر الروايات.

وأمّا عدم نهيهم عنه لعلّه لعذر كعدم احتمال التأثير أو انتهائه بردّ الرجل.

ويؤيّده أيضاً عدّه في خلال الحقوق التي جلّها أو كلّها غير واجب في رواية محمد بن جعفر العلـويّ عن آبائه عن علي ـ عليه السلام ـ، قال: «قـال رسول الله ﷺ: للمسلم على أخيه ثلاثون حقّاً» ثمّ عدّها[2].

فتحصّل ممّا ذكر أنّه لا دليل معتدّ به على وجوب النصر ولا على حرمة الخذلان ولا على وجوب الردّ أو حرمة تركه إن كان له عنوان آخر غير النهي عن المنكر.

وأمّا لـو كان المراد النهي عن المنكر فلاشبهة في وجوبه مع شرائطه، لكن حمله عليه خلاف الظاهر ظاهراً، كما أنّ الانتصار والنصر عنوان آخر غير النهي عن المنكر و غير الردّ.

ما يقتضي إطلاق الأدلّة

ثمّ إنّ مقتضى إطلاق الأدلّـة ، سـواء قلنـا بـوجوب النصر والـردّ أو قلنـا

١ـ الأمالي للمفيد/ ٣٣٨، المجلس الأربعون، الحديث ٢؛ وعنه في مستدرك الوسائل ٩/ ١٣٢، الباب ١٣٦ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٤، والرواية مجهـولة بأبي الدرداء. راجع تنقيح المقال آخر المجلد الثالث، ص ١٧ من فصل الكنى.

٢ـ الوسائل ٨/ ٥٥٠، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٤.

باستحبابها، عدم الفرق بين العلم بوجود العيب في المغتاب ـ بالفتح ـ و صحّة كلام المغتاب والعلم بعدمه والشكّ فيه، كان له حالة سابقة معلومة أم لا، وكذا عدم الفرق بين العلم بجواز غيبته للمغتاب والعلم بعدمه والشكّ فيه، كان له حالة سابقة أم لا.

إلاّ أنّ الظاهر انصرافها عمّا إذا علم جواز اغتيابه للمغتاب وبقي سائر الصور تحت إطلاقها.

وتوهّم أنّ خروج جائز الغيبة يوجب أن تصير الشبهة في مورد الشكّ مصداقيّة[1]، يدفعه أنّ المدّعى إطلاق الأدلّة لموارد الشكّ، والانصراف منحصر بصورة العلم بالجواز. وقيام الاستصحاب في مورد جريانه مقام العلم الموضوعي وإن لايخلو من وجه لكنّه مشكل في المقام بل مطلقاً.

نعم، ما ذكرناه إنّما هو في غير الحاكم والقاضي المعدّين للانتصاف، فيجوز لهم سماعها ولو في موارد الشكّ ولايجب عليهم الردّ لأنّ نصبهما لذلك.

ثمّ إنّ إطلاق الأخبار حاكم على أصالة الصحّة في قول المغتاب بناء على جريانها وعلى الاستصحاب لو كان جريانه مقتضياً لجواز الغيبة.

نعم يمكن أن يفرّق بين المتجاهر بالفسق وغيره بأن يقال: إنّ لسان أدلّة تجويز غيبته نفي الموضوع و هو حاكم على أدلّة وجوب النصر وحرمة ترك ردّ الغيبة، فإذا شكّ في بقاء المتجاهر على صفته يستصحب الموضوع وينقّح به موضوع أدلّة لاغيبة له، فيخرج عن موضوع أدلّة وجوب النصر والردّ.

ثمّ إنّ إطلاق الأخبار يقتضي وجوب النصر والردّ بأيّ نحو ممكن أو أيّ نحو شاء ولو بتكذيبه ومعارضته بالمثل. نعم، في بعض الموارد تعارض تلك الأدلّة مع

١ـ حاشية المكاسب للفاضل الإيرواني: ٣٧، في حرمة الغيبة.

أدلّة أخرىٰ بالعموم من وجه، فلابدّ من العلاج ونحوه.

هذا بناء على استفادة الحكم الإلزامي من الأدلّة، وأمّا بناء على استفادة الحكم الاستحبابي كما رجّحناه في أدلّة النصر[1] فلايستفاد منه الإطلاق لصورة استلزام شيء موهن للمغتاب كتكذيبه وتحقيره ومعارضته بالمثل، لأنّ تلك الأدلّة الواردة في شأن المؤمن واستحباب نصره وعونه لما وردت لمراعاة حال العموم لاإطلاق لها يشمل حال استلزام عون مؤمن لترك عون مؤمن آخر فضلاً عمّا استلزم تحقيره وتوهينه. فعليه تحمل الروايات على نصر المؤمن بما لاينافي المداراة مع المؤمن المغتاب بالنصيحة والموعظة الحسنة واللسان الليّن لاالتكذيب والتوهين.

وربّما يتشبّث بالاستصحاب وحمل فعل المؤمن على السائغ لجواز تكذيب المغتاب أو وجوبه بأنّ كلامه إفك وبهتان، بل حمل أخبار النصر والردّ عليه بالخصوص، بل يتشبّث بالآيات الواردة في الإفك لذلك، حيث إنّ مفادها توبيخ المستمعين الجاهلين بترك تكذيب القائل وانتسابه إلى الإفك والبهتان.

ويرد عليه أنّ استصحاب عدم صدور الفعل عنه مع أنّه ينفي موضوع أصالة الصحّة ـ لأنّ موضوعها الفعل الصادر عنه المردّد بين الصحيح والفاسد فلاينبغي التمسّك بهما في مورد واحد ـ لايثبت كون كلامه مخالفاً للواقع وأنّ المتكلّم به كاذب إلّا بالأصل المثبت، فإنّ بين عدم وقوع الفعل من الفاعل وكون كلام المخبر كذباً والمخبر كاذباً ملازمة عقليّة.

نعم، لامانع من مقابلة المغتاب بنفي وقوع الفعل عنه بجريان الاستصحاب، وهو غير تكذيبه. وكذا الحال في أصالة الصحّة على فرض جريانها، لأنّهاليست حجّة في اللوازم والملازمات، بل غاية مفادها لزوم ترتيب آثار الواقع

١ـ راجع ص٤٦٧ من الكتاب.

على المجري، وفي المقام يجوز ترتيب آثار الصحّة الواقعيّة على فعل المغتاب بالفتح، لكن ليس عدم موافقة كلام المغتاب للواقع وكونه كاذباً من آثارها.

وأمّا الآيات الكريمة فأجنبيّة عن أصالة الصحّة ومخصوصة بموردها أي القذف، ولهذا يحدّ الشهود إذا كانوا أقلّ من الأربعة للقذف.

ولولا النصّ والفتوى لكان الشكّ في جواز الحكم بالكذب والبهت في غير مورد نزولها وهو نساء النبيّ ﷺ لخصوصيّة في عرضه ﷺ، ولايمكن إلغاء الخصوصيّة عنه.

إلاّ أن يقال بإشعار قوله: ﴿ظنّ المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً﴾ بعدم الاختصاص أو دلالته عليه.

وعلى أيّ حال فإنّ الآيات غير مرتبطة بأصالة الصحّة، لما ذكرناه من أنّ موضوعها الموجود بعد الفراغ عن وجوده لا المشكوك فيه سيّما المحكوم بالعدم بحكم الاستصحاب.

كفّارة الغيبة

مقتضى القواعد والأصول

الأمر الرابع: في كفّارة الغيبة. والأولى بيان مقتضى القواعد والأصول والاحتمالات المتصوّرة مع قطع النظر عن النصوص الخاصّة ومفادها تفصيلاً:

فنقول: يحتمل بحسب التصوّر أن يكون الاستحلال والاستغفار الواردان في بعض الروايات[1] واجبين نفسيّين حتّى الأوّل منهما، فكان المقصود بالاستحلال

١ـ راجع الوسائل ٨/ ٥٩٦و ٦٠٥، البابان ١٥٢و١٥٥ من أبواب أحكام العشرة.

هو إظهار ذلّة المغتاب لدى المغتاب ـ بالفتح ـ. فكما أنّه بغيبته أهانه وحقّره أراد الشارع أن يحقّر ويذلّل نفسه بالاعتذار لديه والاستحلال عنه إرغاماً لنفسه.

ويحتمل أن يكونا واجبين شرطيّين لصحّة التوبة فتكون صحّتها موقوفة عليهما، أو على أحدهما تخييراً أو تعييناً، فتكون نفس الاستحلال شرطاً لاتحليل المغتاب ـ بالفتح ـ.

ويحتمل أن يكونا واجبين لتكفير الغيبة بهما أو بأحدهما مستقلاً من غير احتياج إلى الاستغفار والتوبة.

ويحتمل في الاستحلال أن يكون واجباً للتوسّل به إلى تحليل المغتاب فيكون تحليله مكفّراً للسيئة أو شرطاً لصحّة التوبة أو مطلوباً نفسيّاً.

وأيضاً يحتمل في التحليل أن يكون من قبيل غفران الذنب لا لإسقاط الحقّ، ويحتمل أن يكون من قبيل إسقاطه.

فالتصوّرات المذكورة في الاستحلال لايتقوّم على كون اغتياب المؤمن موجباً لثبوت حقّ على المغتاب.

ثمّ في الاستحلال والاستغفار على التقديرات المذكورة احتمالات أخر ككون الاستحلال فقط واجباً، أو الاستغفار فقط، أو كليهما، أو واحد منهما، أو التفصيل بين إمكان الاستحلال وعدمه، أو وصول الغيبة إلى المغتاب وعدمه، أو ترتّب فساد عليه وعدمه، إلى غير ذلك.

ثمّ إنّه لاإشكال في جريان البراءة مع الشكّ في وجوبهما مستقلاً أو في كونهما شرطاً لصحّة التوبة، بناء على أنّ التوبة واجبة نفساً لا لتكفير السيّئة، وبناء على جريان البراءة في الشكّ في الأقلّ والأكثر.

ولا في أنّ الأصل الاشتغال، بناء على أنّ التوبة لتكفير السيّئة ومحوها، أو

لإسقاط حقّ الله تعالى العقوبة بناء على ثبوت حقّ من الله تعالى على العباد في المعاصي، لأنّ استحقاق العقوبة بارتكاب الغيبة صار ثابتاً على العبد، أو أنّ حق الله ثابت بارتكابها على ذمّة العبد ولابدّ في إسقاطه من اليقين به، وكذا لابدّ عقلاًمن اليقين بالمؤمِّن من العقوبة.

لكن مقتضى إطلاق أدلّة التوبة والاستغفار آية ورواية، البالغة حدّ التواتر، أنّ تمام الموضوع لتكفير السيّئات هو التوبة عنها أو مع الاستغفار من غير دخالة شيء آخر فيه.

نعم، الظاهر اعتبار عدم حقّ الناس على التائب كما يدلّ عليه بعض الأخبار[1].

ومع الشكّ في كون الغيبة من حقّ الناس يجري استصحاب عدم تعلّق حقّ عليه، فيحرز به موضوع صحّة التوبة من غير أن يكون مثبتاً لأنّ إطلاق الأدلّة يقتضي أن يكون توبة العبد مكفّرة لسيّئته، والأدلّة الدالّة على اعتبار عدم حقّ الناس عليه لاتوجب تقييداً في عنوان التوبة، بل يكون عدم ثبوت الحقّ عليه بمقتضاها موضوعاً لصحّة التوبة.

بل هو أولى بالجريان من جريان استصحاب كون الشخص على وضوء لصحّة الصلاة كما هو مورد أدلّة الاستصحاب مع ورود: «لاصلاة إلاّ بطهور» فيها[2].

وبالجملة، مقتضى الاستصحاب عدم ثبوت حقّ على المغتاب، فتصحّ توبته بمقتضى إطلاق الأدلّة.

١ـ راجع الروايات الآتية عن قريب إن شاء الله، منها ما في نهج البلاغة للصالح: ٥٤٩، الحكمة ٤١٧ من فصل... غريب كلامه؛ ولعبده / ٧٥٣، الحكمة ٤٠٢.

٢ـ راجع الفقيه ١/ ٣٣، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهور.

بل لايبعد جواز التمسّك بدليل الرفع[1] مع الغضّ عن الاستصحاب فينقّح به الموضوع. والتفصيل يطلب من محلّه. هذا حال القواعد.

الروايات الواردة وبيان مفادها

وأمّا الأخبار فمنها ما هي مربوطة بالاستحلال، وهي على طوائف:

منها: ما تدلّ على أنّ عدم الاغتياب وستر عورة المؤمن حقّ للمؤمن على المؤمن، وهي روايات أوضحها دلالة رواية الكراجكي عن رسول الله ﷺ قال: «للمسلم على أخيه ثلاثون حقّاً لابراءة له منها إلاّ بالأداء أو العفو». وفيها: «ويستر عورته» إلى أن قال: «ويحبّ له من الخير ما يحبّ لنفسه ويكره له من الشرّ ما يكره لنفسه.» ثم قال ـ عليه السلام ـ: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إنّ أحدكم ليدع من حقوق أخيه شيئاً فيطالبه به يوم القيامة فيقضى له وعليه»[2].

فإنّ الظاهر منها صدراً وذيلاً أنّ تضييع حقّ ستر العورة وعدم الغيبة موجب لنحو عهدة للمغتاب لابراء له إلاّ بالعفو وأنّ من يدع من حقوق أخيه شيئاً يكون مطالباً به فيحكم له عليه يوم القيامة. فهي صريحة في ثبوت حقّ له عليه بتضييع حقّه يحتاج إلى العفو.

ومنها: ما دلّت على أنّ الله لايغفر ذنب المغتاب حتّى يغفر صاحب الغيبة له[3]. وفي بعضها: لاتغفر إلاّ أن يحلّله صاحبه[4].

١ـ الوسائل ١١/ ٢٩٥، الباب ٥٦ من أبواب جهاد النفس.

٢ـ الوسائل ٨/ ٥٥٠، الباب ١٢٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢٤؛ وكنز الفوائد ٢/ ٣٠٦.

٣ـ الوسائل ٨/ ٥٩٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩؛ ومستدرك الوسائل ٩/ ١١٨، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢١.

٤ـ مستدرك الوسائل:٩/ ١٣٠، الباب ١٣٥ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٣؛ والوسائل ٥

وفي بعضها: من كانت لأخيه عنده مظلمة في عرض أو مال فليستحلّها [١].

وفي بعضها: لايعذّب الله مؤمناً بعد التوبة والاستغفار إلّا بسوء ظنّه واغتيابه للمؤمنين [٢].

ومقتضى تلك الروايات بعد قرينيّة بعضها لبعض أنّ بالغيبة يثبت حقّ للمؤمن على أخيه، وتحليله شرط صحّة توبته أو قبولها وأنّ الاستحلال لأجل براءته من حقّه والبراء لأجل صحّة توبته وغفران الله جلّ ذكره له.

كما تشهد به ما عن أميرالمؤمنين ـ عليه السلام ـ في نهج البلاغة أنّ قائلاً قال بحضرته: أستغفر الله ، فقال: «ثكلتك أمّك، أتدري ما الاستغفار؟ والاستغفار درجة العلّيّين وهو اسم واقع على ستّة معان: أوّلها الندم على ما مضى، والثاني العزم على ترك العود إليه أبداً، والثالث أن تؤدّي إلى المخلوقين حقوقهم حتّى تلقى الله أملس، ليس عليك تبعة...» [٣].

والظاهر أنّ الأوّلين عبارة عن حقيقة التوبة والأوسطين شرط صحّتها أو قبولها والأخيرين شرط كمالها.

والحاصل أنّ هذه الطائفة تدلّ من بين الاحتمالات المتقدّمة في صدر البحث على أنّ الاستحلال للتوسّل به إلى التحليل والبراءة من حقّ الغير و هي شرط صحّة التوبة أو قبولها.

ومنها: ما هي مربوطة بالاستغفار:

---

٥ ٨/ ٦٠١، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٨.

١ـ كشف الريبة: ١١٠، الفصل الخامس في كفّارة الغيبة.

٢ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١١٥، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١١. وفيه: «لايعذّب الله عزّ وجلّ مؤمناً بعذاب بعد التوبة»، ولكن ما في طبعه القديم ٢/ ١٠٥ موافق للمتن.

٣ـ نهج البلاغة للصالح: ٥٤٩، الحكمة ٤١٧ من فصل... غريب كلامه؛ ولعبده: ٧٥٣، الحكمة ٤٠٢.

كرواية حفص بن عمر عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ، قال: سئل النبيّ ﷺ ما كفّارة الاغتياب؟ قال: «تستغفر الله لمن اغتبته كلّما ذكرته»[١].

كذا في الوسائل . وفي مرآة العقول عن نسخة: كما ذكرته[٢].

وعن الجعفريات: «من ظلم أحداً فعابه فليستغفر الله له كما ذكره فإنّه كفّارة له»[٣].

وعن أمالي الشيخ المفيد بسنده عن رسول الله ﷺ قال: «كفّارة الاغتياب أن تستغفر لمن اغتبته»[٤].

وعن كشف الريبة عنه ﷺ: «كفّارة من استغتبته أن تستغفر له»[٥].

ولعلّ نسخة الوسائل في رواية حفص غير صحيحة وكانت مصحفّة عن «كما ذكرته» لتشابههما خطّاً. وعلى فرض صحّتها يمكن أن يراد به: كلّما اغتبته، أي تستغفر الله له في كلّ مرّة اغتبته فتوافق سائر الروايات، أو يراد به أنّ في كلّ ذكر من المغتاب والتوجّه إلى اغتيابه يستغفر الله له مرّة، ولايجب عليه تكراره إلاّ أن يغفل عنه ويتذكّر لاغتيابه مرّة أخرىٰ فيجب مرّة أيضاً.

وكيف كان توهم تلك الروايات تكفير الذنب بالاستغفار له من غير احتياج إلى التوبة والاستغفار لنفسه، لكن الظاهر المتفاهم منها أنّ الاستغفار له

١ــ الكافي ٢/ ٣٥٧، كتاب الإيمان والكفر، باب الغيبة والبهت، الحديث ٤؛ والوسائل ٨/ ٦٠٥، الباب ١٥٥ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١ . وفيه عن حفص بن عمير.

٢ـ مرآة العقول ١٠/ ٤٣١، كتاب الإيمان والكفر، باب الغيبة والبهت، الحديث ٤ .

٣ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١٣٠، الباب ١٣٥ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١؛ وفي الجعفريات المطبوع مع قرب الإسناد: ٢٢٨ .

٤ــ الأمالي للمفيد: ١٧١ في المجلس الحادي والعشرين، الحديث ٧؛ والمستدرك ٩/ ١٣٠، الباب ١٣٥، من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٢ .

٥ـ كشف الريبة: ١١٠، الفصل الخامس في كفارة الغيبة.

كفّارة وبراء ممّا عليه من حقّ أخيه وظلمه إيّاه، وإن شئت قلت: إنّ تلك الروايات لاتصلح لمعارضة أدلّة وجوب التوبة أو تقييدها.

الجمع بين الروايات

ثمّ إنّ هذه الروايات معارضة للروايات المتقدّمة، فإنّ مقتضى ما تقدّمت توقّف صحّة التوبة على غفران المغتاب وتحليله، ويؤكّدها ظهوراً قوله: والغيبة أشدّ من الزنا[1].

ومقتضى هذه الروايات تكفيرها بالاستغفار له وكونه غير أشدّ من الزنا، فلاشبهة في تعارضهما وعدم جمع مقبول بينهما.

نعم لايبعد أن تكون موثّقة السكوني عن أبي عبد الله ـ عليه السلام ـ شاهدة جمع بين الطائفتين، قال: قال رسول الله ﷺ: «من ظلم أحداً ففاته فليستغفر الله فإنّه كفّارة له»[2].

فإنّ الظاهر منها ولو بقرينة سائر الروايات أنّ المراد الاستغفار لصاحبه لالنفسه بل لعلّه المتفاهم من نفسها ولو بالارتكاز، فإنّ الظاهر أنّه مع فوت المظلوم يكون الاستغفار لمراعاة حاله نظير الصدقة من ماله إذا فاته، فتكون الرواية موجبة لحمل ما دلّت على وجوب الاستحلال والاستغفار منه على صورة وجدانه وعدم فوته كما هو ظاهر سوقها أيضاً، ومع فوته يكون الاستغفار له مرتبة من أداء حقّه، ولامانع منه ظاهراً.

نعم، يمكن الإشكال على رواية السكوني بأنّ مقتضاها أنّ الاستغفار

١ـ الوسائل: ٥٩٨، الباب ١٥٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ٩.

٢ـ الكافي ٢/ ٣٣٤، كتاب الإيمان والكفر، باب الظلم، الحديث ٢٠؛ والوسائل ١١/ ٣٤٣، كتاب الجهاد، الباب ٧٨ من أبواب جهاد النفس، الحديث ٥.

موجب للبراءة عن الحقوق الماليّة أيضاً عند فقد صاحب الحقّ، وهو كما ترى[1].

ويمكن أن يجاب عنه بأنّ الظاهر من كون الاستغفار كفّارة أنّه كفّارة الظلم من حيث هو لا الضمان الحاصل باليد أو الإتلاف، فلاتنافي بينها وبين ما دلّت على وجوب التصدّق في المال.

وبالجملة إنّ تلك الرواية مع اعتبارها سنداً حاكمة على الطائفتين من الروايات ومفسّرة لها وقرينة على المراد منها.

وأمّا رواية مصباح الشريعة [2] الدالّة على التفصيل بين وصول الغيبة إلى صاحبها وعدمه، فلاتصلح للاستناد إليها، لعدم ثبوت كونها رواية فضلاً عن اعتبارها، بل لايبعد أن يكون كتابه من استنباط بعض أهل العلم والحال ومن إنشاءاته.

هذا كلّه مع الغضّ عن أسنادالروايات والقرائن القائمة في متونها، وإلاّ فأبواب المناقشة في الأسناد والدلالة في كثير منها مفتوحة،حتّى في الصحيفة المباركة السجّاديّة[3]، فإنّ سندها ضعيف[4]. وعلوّ مضمونها وفصاحتها وبلاغتها وإن توجب نحو وثوق على صدورها لكن لاتوجبه في جميع فقراتها واحدة بعد واحدة حتّى تكون حجّة يستدلّ بها في الفقه.

١ـ راجع مرآة العقول ١٠/ ٣٠٨، كتاب الإيمان والكفر، باب الظلم، الحديث ٢٠.

٢ـ مستدرك الوسائل ٩/ ١١٧، الباب ١٣٢ من أبواب أحكام العشرة، الحديث ١٩.

٣ـ الصحيفة الكاملة السجادية، دعاؤه ـ عليه السلام ـ في طلب العفو والرحمة، الرقم ٣٩.

٤ـ ضعف سندها لضعف بعض رواتها، فمنها متوكّل بن عمر بن متوكّل، لأنّ الراوي لها على ما في مقدّمة الصحيفة المطبوعة عمير بن متوكّل، عن أبيه متوكّل بن هارون، ولكن في فهرست الشيخ متوكّل بن عمر بن متوكّل، والرجل لم يذكر في الرجال بمدح ولاقدح.(راجع الفهرست: ١٧٠ وتنقيح المقال ٢/ ٥٢). ومنها أبو المفضّل محمّد بن عبد الله بن المطّلب الشيباني، لأنّ الرجل مختلف فيه عند الرجاليّين، فبعضهم يضعّفه كالنجاشي وابن الغضائري(راجع تنقيح المقال ٣/ ١٤٦)....

وتلقّي أصحابنا إيّاها بالقبول كتلقّيهم نهج البلاغة به لو ثبت في الفقه أيضاً، إنّما هو على نحو الإجمال وهو غير ثابت في جميع الفقرات.

هذا مع إمكان المناقشة في دلالتها أيضاً، لأنّ ما يمكن أن يستدلّ به هو الفقرة الثانية المبدوّة بقوله: «اللّهم وأيّما عبد من عبيدك أدركه منّي درك أو مسّه...».

ولاشبهة في لزوم تأويلها وحملها على ترك الأولىٰ ونحوه وإلّا فظاهرها مخالف لأصول المذهب. وحملها على التلقين بغيره أو على الشرطيّة مع عدم تحقّق تاليها بعيد، ولاأقلّ من تساوي احتمال ذلك واحتمال إرادة الحقوق الغير اللازمة، مع أنّ طلب إرضائه من الله تعالى لايدلّ على لزومه، مضافاً إلى عدم دلالتها على أنّ كلّ مظلمة لابدّ فيها من الاسترضاء، فإنّ غاية ما يدلّ عليه أنّ في الأذى والظلم ما يكون من قبيل الحقوق ويحتاج إلى الاسترضاء، لا أنّ كلّ مظلمة كذلك.

فقوله: «أيّما عبد من عبيدك أدركه منّي درك»، ظاهر في الضمانات الماليّة، وقوله: «أومسّه من ناحيتي أذى» أعمّ ممّا يوجب القصاص وغيره، وقوله: «أو لحقه بي أو بسببي ظلم» أعمّ من الجميع. فحينئذ قوله: «ففتّه بحقّه أو سبقته بمظلمته» لايدلّ على أنّ كلّ ذلك موجب لثبوت حقّ عليه بل يدلّ على أن ما فاته بحقّه أي ماهو موجب لثبوت حقّ كالضمانات يحتاج إلى الاسترضاء لا أنّ كلّ أذى ومظلمة يحتاج إليه.

وعلى هذا سقط احتمال دلالة سائر الفقرات عليه أيضاً.

ومن بعض ما ذكر يظهر الكلام في دعاء يوم الاثنين [1]، نعم لايأتي فيه الاحتمال الأخير لذكر خصوص الغيبة فيه، لكن احتمال الحقّ اللازم فيه أبعد بل

١ـ راجع ملحقات الصحيفة السجاديّة، في دعاء يوم الاثنين.

غير صحيح لذكر بعض ما لايكون كذلك جزماً فيه.

نعم، لاتبعد دعوى العلم أو الوثوق والاطمينان بصدور بعض الروايات.

وعليه يمكن أن يقال: إنّ مقتضى العلم الإجمالي بصدوره لزوم الأخذ بأخصّها ومع التباين بينها يجب الاحتياط.

لكن يمكن أن يقال: ـ مضافاً إلى أنّ كثرة الروايات في مثل المقام الّذي يرجع جميعها إلى عدد معدود، لاتوجب الوثوق بالصدور فضلاً عن العلم به؛ فعليك بالرجوع إليها حتّى ترى أنّ كثيراً منها مرسلات عن النبيّ ﷺ يحتمل أخذ بعض الرواة عن بعض. ومضافاً إلى أنّ مضامين الروايات مختلفة وجوباً واستحباباً ومعه لاعلم بتكليف إلزاميّ ـ إنّ موثّقة السكوني الحاكمة على جميعها تمنع عن تنجيز العلم الإجمالي.

وأمّا الرواية المذكورة فلامناص عن العمل بها لكونها معتمدة موثّقة لكن في دلالتها على المطلوب إشكال، لأنّ قوله: «ففاته»، قرينة على أنّ الظلم الّذي يجب الاستغفار لصاحبه هو ما يمكن جبرانه عند وجود المظلوم وليس مطلق الظلم ممّا يكون له جبران وكون الغيبة كذلك أوّل الكلام.

بل لاتدلّ على وجوب الجبران عند عدم فوت صاحب المظلمة لعدم تعرّضه له.

إلاّ أن يقال: إنّ الظاهر وجوب الاستغفار له فيدلّ على وجوب أداء الحقّ.

ويمكن أن يقال: إنّ الأمر دائر بين الأخذ بإطلاق قوله: «من ظلم أحداً» وحمل الاستغفار له على الاستحباب، لعدم قائل ظاهراً بوجوب الجبران في مطلق الظلم، أو حمل الظلم على ما يكون له جبران وإبقاء الأمر على ظاهره.

وكيف كان فلادليل معتمد على وجوب الاستحلال أو الاستغفار للمغتاب

فإنّ ما لـه دلالة قاصرة سنداً وغالبهـا قاصرة سنداً و دلالة، وبعض مـا هو معتمد كـرواية السكـوني قد عـرفت حـالها مع احتمال أن يكون الاستغفـار المذكور هـو الاستغفار لنفسه عن ذنبه و إن كان المظنون أن يكون الاستغفار لصاحبه كما أشرنا إليه لكنّه ظنّ خارجيّ لا حجيّة فيه، تأمّل.

نعم‌لو كـانت روايات الاستغفـار له تامّ السنـد لكان احتمال قـرينيّتها على المراد فيها قريباً.

وهنـا احتمال آخـر في متن الـرواية وهـو احتمال كـون «ففـاتـه» تصحيف «فعابـه»، كما في رواية الجعفريات المتقـدّمة [1]، لتشابههما كتبـاً، واحتمال العكس أبعـد. وعليه تخرج الـرواية عـن شهادة الجمـع ولايرد عليهـا الإشكال المتقـدّم في الحقوق الماليّـة بل لعلّـه صار قـرينة على غلط النسخـة، لكنّ الإنصـاف أنّ هذه الاحتمالات لايعتنى بها، والله الهادي.

كتبها العبد المفتاق إلى الله الكريم

مؤلّف هذه الوجيزة

السيّد روح الله بن السيد مصطفى الخميني،

عفى الله عنهما.

---

١ ـ مستدرك الـوسائل ٩/ ١٣٠، الباب ١٣٥ من أبـواب أحكام العشرة، الحديث١؛ وراجع ص٤٧٩ ومابعدها من الكتاب.

الفهرس

تتميم: حكم الانتفاع بالمتنجّسات و بيعها

القسم الثاني:
في الاكتساب بما يكون المقصود منه حراماً

وهي على أنواع

القسم الثالث:

القسم الرابع:
في الاكتساب بما هو حرام في نفسه ٢٥١

فروع:

ينبغي التنبيه على أمور:

* * *